

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ENGENHARIA DE
PRODUÇÃO**

**O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NO TRABALHO
UM DIÁLOGO ENTRE KARL MARX E CARL GUSTAV JUNG**

Lucy Terezinha Tonietto

Dissertação submetida à Universidade Federal de Santa Catarina
para obtenção do **Título de Mestre em Engenharia de Produção**

Orientador
Prof. Francisco Antonio Pereira Fialho, Dr.

Florianópolis, Setembro de 2000

O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NO TRABALHO

UM DIÁLOGO ENTRE KARL MARX E CARL GUSTAV JUNG

Nome: Lucy Terezinha Tonietto

Área de Concentração:

Ergonomia

Orientador:

Prof. Francisco Antonio Pereira Fialho, Dr.

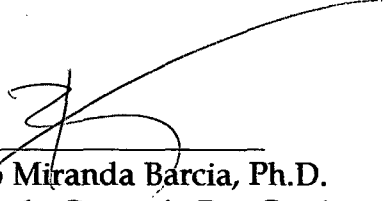
Florianópolis, Setembro de 2000.

O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NO TRABALHO

UM DIÁLOGO ENTRE KARL MARX E CARL GUSTAV JUNG

Nome: Lucy Terezinha Tonietto

Esta Dissertação foi julgada adequada para a obtenção do título de Mestre em Engenharia, especialidade em Engenharia de Produção, e aprovada em sua forma final pelo Programa de Pós-Graduação em Engenharia de Produção da Universidade Federal de Santa Catarina, em setembro de 2000.



Prof. Ricardo Miranda Barcia, Ph.D.
Coordenador do Curso de Pós-Graduação
em Engenharia de Produção

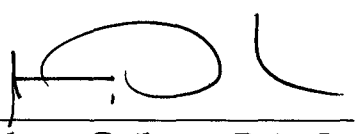
Banca Examinadora:



Prof. Francisco Antonio Pereira Fialho, Dr.
Orientador



Prof. Elson Manoel Pereira, Dr.



Prof. Álvaro Guillermo Rojas Lezana, Dr.

À minha mãe Léa
Às minhas filhas Adele e Aline
Às minhas amigas queridas, do coração e da razão, Cris e Rosário

*"Vem por aqui" – dizem-me alguns com olhos doces,
Estendendo-me os braços, e seguros
De que seria bom que eu os ouvisse
Quando me dizem: "Vem por aqui!"
Eu olho-os com olhos lassos,
(Há, nos meus olhos, ironias e cansaços)
E cruzo os braços,
E nunca vou por ali....*

*A minha glória é esta:
Criar desumanidade!
Não acompanhar ninguém.
- Que eu vivo com o mesmo sem-vontade
Com que rasguei o ventre a minha Mãe.*

*Não, não vou por aí! Só vou por onde
Me levam meus próprios passos...*

*Se ao que busco saber nenhum de vós responde,
Por que me repetis: "Vem por aqui!"
Prefiro escorregar nos becos lamacentos,
Redemoinhar aos ventos,
Como farrapos, arrastar os pés sangrentos,
A ir por aí...*

*Se vim ao mundo, foi
Só para desflorar florestas virgens,
E desenhar meus próprios pés na areia inexplorada!
O que faço não vale nada.*

Como, pois, sereis vós
Que me dareis impulsos, ferramentas, e coragem
Para eu derrubar os meus obstáculos?...
Corre, nas vossas veias, sangue velho dos avós,
E vós amais o que é fácil!
Eu amo o Longe e a Miragem,
Amo os abismos, as torrentes, os desertos...

Ide! tendes estradas,
Tendes jardins, tendes canteiros,
Tendes pátrias, tendes tectos,
E tendes regras, e tratados, e filósofos, e sábios.
Eu tenho a minha Loucura!
Levanto-a, como um facho, a arder na noite escura,
E sinto espuma, e sangue, e cânticos nos lábios...

Deus e o Diabo é que me guiam, mais ninguém.
Todos tiveram pai, todos tiveram mãe;
Mas eu, que nunca principio nem acabo,
Nasci do amor que há entre Deus e o Diabo.

Ah, que ninguém me dê piedosas intenções!
Ninguém me peça definições!
Ninguém me diga: "vem por aqui!"
A minha vida é um vendaval que se soltou.
É uma onda que se alevantou.
É um átomo a mais que se animou...
Não sei para onde vou,
Não sei para onde vou
- Sei que não vou por aí!

José Régio

AGRADECIMENTOS

Especial agradecimento ao Professor Doutor Francisco Fialho pelo “Sim” diante das inúmeras demandas, desde o aceite da orientação, no decorrer das disciplinas e na construção da dissertação. O Brasil, para ser inteiro e ser grande, precisa de mais pessoas generosas e sábias assim como o professor Fialho.

À minha generosa amiga Maria do Rosário Stotz, pelas oportunidades que criou abrindo novos horizontes, e também pela acolhida no seu coração e na sua casa.

À minha especial amiga Cristina Valle Pinto-Coelho, pelo carinho com que compartilhou sua experiência, pela revisão e apoio incondicionais.

Às minhas filhas, Adele e Aline, pelo tempo que lhes foi tomado em troca deste outro amor, a dissertação.

À Alessandra, atenta aos sinais, e a toda minha família, por ser minha raiz e ponto de sustentação.

À Renata, pela preciosa colaboração com suas idéias, e por compartilhar comigo o seu grande conhecimento da obra de Jung.

Aos professores e colegas da Pós-Graduação pela aprendizagem que me proporcionaram e pela convivência agradável.

SUMÁRIO

Agradecimentos	i
Resumo	ii
Abstract.....	iii
1. INTRODUÇÃO.....	2
1.1 JUSTIFICATIVA.....	2
1.2 OBJETIVOS	3
1. 2. 1 Objetivo Geral.....	3
1. 2. 2 Objetivos Específicos.....	3
1.3 QUESTÕES A INVESTIGAR	4
1.4 DELIMITAÇÃO DO ESTUDO	5
2. PERSPECTIVA HISTÓRICA DO TRABALHO	8
2.1 INÍCIO DA HISTÓRIA	12
2.2 ANTIGUIDADE GREGA	14
2.3 IDADE MÉDIA.....	23
2.3.1 A influência do Cristianismo na Idade Média.....	24
2.3.2 Mercantilismo	30
2.3.3 O Brasil na Idade Média	31
2.4 REVOLUÇÃO INDUSTRIAL.....	35
3. ALGUNS ASPECTOS DA ONTOLOGIA DO SER EM KARL MARX	51
3.1 ANTECEDENTES HISTÓRICO-FILOSÓFICOS – KANT E HEGEL	51
3.2 KARL MARX	65
3.2.1 Estrutura Social.....	69
3.2.2 A reificação do homem e a fetichização da mercadoria.....	70
3.2.3 A mais-valia	73
3.2.4 A Ontologia do Ser em Karl Marx	75
4. ALGUNS ASPECTOS DO CONSTRUCTO TEÓRICO DE CARL GUSTAV JUNG.....	86
4.1 O MODELO PSÍQUICO DA PSICOLOGIA ANALÍTICA	88
4.1.1 Ego.....	91
4.1.2 Self	91
4.1.3 <i>Persona</i>	95
4.1.4 Alma	97
4.1.4.1 <i>Anima</i>	98
4.1.4.2 <i>Animus</i>	98
4.1.5 Lei da Enantiodromia	99
4.1.6 Processo de Individuação	100

4.2 OS DEUSES E A RELIGIÃO NA PSICOLOGIA ANALÍTICA.....	104
5. HERMENÊUTICA.....	107
5.1 TEORIA JUNGUIANA VISTA À LUZ DA HERMENÊUTICA.....	107
6. JUNG, MARX E O TRABALHO: UM DIÁLOGO	112
7. O MITO DO TRABALHO E O TRABALHO DO MITO	141
7.1 O TRABALHO E A ALMA	145
7.2 O MITO DE SÍSIFO.....	148
7.3 O MITO DE DÉDALO.....	151
7.4 O ARQUÉTIPO E A CRIATIVIDADE	154
8 CONSIDERAÇÕES FINAIS	158
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	163

O PROCESSO DE INDIVIDUAÇÃO NO TRABALHO

UM DIÁLOGO ENTRE KARL MARX E CARL GUSTAV JUNG

Lucy Terezinha TONIETTO¹

Francisco Antônio Pereira FIALHO²

Resumo

O homem não se restringe à consciência e ao Ego. Forças mais poderosas fazem parte do jogo de equilíbrio da saúde física e psíquica. A psicologia analítica propõe um modelo para a psique e conforme este modelo, o homem é teleologicamente direcionado ao processo de individuação. Este processo foi, através dos tempos, instrumentalizado pelos ritos e pela religiosidade. A cultura ocidental atual suprimiu estas funções gerando um espaço vazio na vida dos indivíduos. O trabalho se coloca como uma alternativa que pode auxiliar o homem neste processo. Os mitos, como uma das formas de projeção da psique, constituem uma via de estudo da relação do homem com o trabalho.

Palavras-chave: Jung, Marx, Trabalho.

¹ Professora do Departamento de Psicologia da UNISUL – Florianópolis – SC.

² Professor do Departamento de Engenharia de Produção da UFSC – Florianópolis – SC.

Abstract

Men are not limited to a conscience and Ego. More powerful forces are part of the game of balance of the physical and psychic health. Analytic psychology proposes a model for the psyche and conform this model, the man it is teleologically addressed to an individuation process. This process was, throughout time, instrumentalised by rites and religiosity. The current western culture suppressed these functions generating an empty space in the individuals' life. The work is placed as an alternative that can aid the man in this process. The myths, as one in the ways of projection of the psyche, constitute a road of study of the man's relationship with the work.

Keywords: Jung, Marx, Work.

CAPÍTULO I

INTRODUÇÃO

O homem é o criador dos valores, mas esquece sua própria criação e vê neles algo de 'transcendente', de 'eterno' e 'verdadeiro', quando os valores não são mais do que algo 'humano, demasiadamente humano'.

Nietzsche

1. Introdução

1.1 Justificativa

Durante muito tempo, o trabalho foi estudado pelo viés do aspecto técnico e fisiológico. Reconhece-se que estes aspectos são fundamentais, pois, a partir da técnica, torna-se possível melhorar as condições físicas de trabalho. Não se pode falar em satisfação ou realização, se este não for considerado e satisfeito. Porém, só o aspecto físico não é suficiente.

Há que se observar pelo viés do ser humano dotado de alma, enquanto ser que, desde tempos remotos, se questiona: *para que vim a este mundo e para onde vou?* Há que se olhar o trabalho pelo *lado de dentro*, pela alma do trabalho e do trabalhador. Friedman afirmou:

O trabalho é um fenômeno decisivo na ascensão do homem acima da animalidade: ele o foi, do ponto de vista do homem social, na eclosão e na dinâmica das civilizações, ele o é todos os dias, do ponto de vista do indivíduo, pelo grau de realização de cada um e pelo balanço do seu destino particular. [...] O Trabalho só é ação quando exprime as tendências profundas da personalidade e a ajuda a realizar-se (Friedmann, 1973, 23-24).

Considerando-se a importância que a cultura atual dá ao trabalho e a parcela de vida que o ser humano a ele dedica, considerando-se que a saúde, mental - e a saúde física a ela relacionada -, são função do significado do trabalho na vida, considerando-se que o psicólogo que *trabalha* com o *ser que trabalha*, não pode omitir de dirigir o seu olhar à relação do *trabalhador com seu trabalho*, pretende-se com este estudo fazer uma reflexão sobre o papel que este pode desempenhar na ampliação do campo da consciência e do processo de individuação.

1.2 Objetivos

1. 2. 1 Objetivo Geral

O objetivo geral desta dissertação é fazer uma reflexão sobre a possibilidade de o trabalho tornar-se, para o trabalhador, um instrumento no processo de individuação.

O processo de individuação era, antes da sociedade moderna, intermediado pela liturgia dos ritos e da religião. Os símbolos religiosos tinham o poder de ajustar as forças inconscientes à consciência. Hoje não fazem mais sentido para o homem moderno. Sem este poderoso instrumento, o homem está à mercê das forças do inconsciente, e o inconsciente, quando negligenciado, é perigoso. Dentre os perigos que o inconsciente expõe o homem estão: a depressão, o vazio existencial, o desespero, a falta de sentido da vida, e em alguns casos extremos, a psicose ou o suicídio. Também podem se apresentar na forma de doenças ou acidentes.

O trabalho pode substituir a liturgia que ficou atrás, no tempo, porque a alma participa do trabalho. Respeitar as necessidades profundas do sentimento e da sensibilidade, e não apenas as necessidades racionais, talvez seja a chave para o impasse que atormenta a vida de todos.

1. 2. 2 Objetivos Específicos

Os objetivos específicos a serem atingidos com a consecução desta dissertação são:

1. Estudar o processo de individuação, com base na Psicologia Analítica de Carl Gustav Jung,

2. Pesquisar o papel que o trabalho desempenha na economia psíquica do ser humano, segundo a teoria da Psicologia Analítica e de acordo com as reflexões de Karl Marx sobre a Ontologia do Ser Social.
3. Estudar o papel dos mitos no processo de individuação,
4. Propor a possibilidade teórica de haver conscientização dos processos vivenciados no trabalho através do paralelo com os mitos.

1.3 Questões a investigar

Levantar dados para uma reflexão sobre a possibilidade de se analisar os mitos vivenciados no trabalho, e através deles, analisar os processos que ocorrem na psique inconsciente, o que favorece a ampliação do campo da consciência. A ampliação deste campo e a integração de vivências e dos sentimentos, até então desvinculados da consciência, são o caminho do processo de individuação.

Também será feita uma reflexão sobre a Ontologia do Ser Social, nos escritos de Karl Marx, e da Ontologia do Ser, na obra de Carl Gustav Jung. Porém, não se pretende interpretar o trabalho de Marx à luz dos escritos de Jung ou vice-versa, nem avaliar a obra de um em termos da obra do outro. A intenção é observar as diferentes perspectivas através das quais cada um enfocou o mesmo problema, considerando-se que a preocupação de ambos foi encontrar um significado para a vida e torná-la plena de sentido. Vida em termos tão abrangentes, que não seria ousado dizer, a vida transcendendo aquela do ser humano, a vida como algo precioso e maravilhoso em si mesma. Vida, no sentido dado por Teilhard de Chardin, (1970, 9) em *O Fenômeno Humano*, "O homem não pode ver-se completamente fora da Humanidade; nem a Humanidade fora da Vida; nem a Vida fora do Universo".

À primeira vista parece impossível, senão contraditório, pensar em pontos de encontro no pensamento destes autores, porém, a leitura atenta desvela não ser assim tão impossível ou contraditório.

1.4 Delimitação do Estudo

Este estudo está organizado em oito capítulos: *Introdução; Perspectiva Histórica do Trabalho; Alguns Aspectos do Constructo Teórico de Karl Marx; Alguns Aspectos do Constructo Teórico de Carl Gustav Jung; Hermenêutica; Jung, Marx e o Trabalho: um Diálogo; O Mito do Trabalho e o Trabalho dos Mitos e as Considerações Finais.*

A *Introdução* aborda o tema da dissertação, justifica sua escolha e apresenta os objetivos gerais e específicos.

O segundo capítulo conceitua o trabalho e faz uma retrospectiva histórica do seu papel na vida do homem, desde os primórdios, passando pela Antigüidade grega, analisando sob o viés da obra de Hesíodo, *O Trabalho e os Dias*, pelos primeiros filósofos gregos, prosseguindo pela Idade Média, com o sistema feudal e a influência do cristianismo, o mercantilismo, até a Revolução Industrial. O objetivo é refazer o traçado através do tempo para compreender a dialética histórica e situar o pensamento de Karl Marx, o *Zeitgeist* (Espírito do Tempo) e o *Ortgeist* (Espírito do Lugar).

Alguns Aspectos do Constructo Teórico de Karl Marx, o terceiro capítulo, procura levantar os pontos relevantes para a Ontologia do Ser, na obra deste autor.

O quarto capítulo trata de *Alguns Aspectos do Constructo Teórico de Carl Gustav Jung* com o objetivo de situar o processo de individuação na obra deste autor.

O capítulo cinco, *Hermenêutica*, discute a possibilidade de pesquisa qualitativa, considerando a linguagem do inconsciente diferente da linguagem da consciência. Aquela simbólica e passível de exegese através dos seus produtos. O produto do inconsciente proposto para exegese, nesta dissertação, são os mitos vivenciados no trabalho cotidiano.

O capítulo seis contém uma aproximação dos escritos de Marx e Jung, buscando pontos em comum ou discordâncias seminais, procurando, como citado anteriormente, as diferentes perspectivas através das quais cada um observou o mesmo problema.

O Mito do Trabalho e o Trabalho dos Mitos discute o conceito de mitos, observa-os como produtos do inconsciente - coletivo e pessoal -, propõe a leitura do mito vivido cotidianamente no trabalho e a substituição dos rituais sagrados, tão necessários à alma humana, pelo trabalho. Propõe que a tomada de consciência seja uma forma de integrar os conteúdos do inconsciente à consciência e, desta maneira, instrumentalizar o processo de individuação.

As Considerações Finais trazem a sugestão de como o trabalhador pode lidar com os mitos que estão sendo vivenciados e fazer deles um instrumento de autoconhecimento.

CAPÍTULO II

PERSPECTIVA HISTÓRICA DO TRABALHO

Oh, não discutam a necessidade! O mais pobre dos mendigos possui ainda algo de supérfluo na mais miserável coisa. Reduzam a natureza às necessidades da natureza e o homem ficará reduzido ao animal: sua vida deixará de ter valor. Compreendes por acaso que necessitamos de um pequeno excesso para existir.

Shakespeare

2. Perspectiva Histórica do Trabalho

A história do trabalho é a história do trabalhador: suas vitórias e derrotas, as condições nas quais ele desempenhou suas atividades, seus direitos, ou a privação deles, as vicissitudes ao longo de uma trajetória a se perder de vista, tanto no passado quanto no futuro. Ambas perfazem o mesmo caminho. Nesta revisão bibliográfica, a história do trabalho e a história do trabalhador serão observadas como dois caminantes do mesmo percurso.

Desde a expulsão de Adão e Eva do paraíso até hoje, o imperativo da ordem divina “É com fadiga que te alimentarás dele (solo) todos os dias da tua vida. [...] No suor do teu rosto comerás o pão, até voltares ao solo, pois dele foste tirado” (Bíblia. Gn. 3,18-19) permanece profundamente impresso na psique humana. Conquistar o pão de cada dia é uma necessidade do ser humano em todos os tempos. É um aspecto fundamental do qual depende a vida do homem sobre a terra, e que o mantém sujeito a essa necessidade. O desejo de se livrar de tal necessidade perpassa toda a história, porém essa isenção sempre foi privilégio apenas de minorias.

A palavra trabalho traz essa herança. Aplica-se a inúmeras atividades: à atividade intelectual, à atividade das máquinas, das abelhas, dos atletas, dos alunos na escola, às obras de arte, tudo é considerado trabalho. Se o trabalho preenche o vazio da existência do homem, nem por isso é prerrogativa humana, o termo trabalho também se atribui à natureza e às máquinas. A Psicologia Animal, herança da teoria evolutiva de Darwin, estudou os comportamentos instintivos de insetos e mamíferos, porém o trabalho na acepção que será enfocada nesta dissertação refere-se ao trabalho consciente e intencional. E esta característica é encontrada apenas no *homo faber*.

Considerando o acerto da afirmação que a etimologia é a arqueologia do pensamento, acredita-se ser esclarecedora uma excursão a algumas culturas na busca do significado das palavras relativas ao trabalho. Nas línguas de origem

européia, a palavra trabalho tem duas conotações, uma positiva e outra negativa. Por um lado, evoca esforço e fadiga, algo torturante e cansativo e, por outro lado, uma atividade significativa, realizadora de feitos significativos e criativos.

O grego, desde a Antigüidade, tem uma palavra para as obras e realizações, *erga*, e outra palavra para trabalho fatigante, penoso, *ponein*. A palavra latina *tripaliare* originou na língua portuguesa o verbo *trabalhar*, no francês, *travailler*, e no espanhol, *trabajar*. *Tripaliare*, por sua vez, é um verbo originado de *tripalium*, instrumento sustentado por três estacas usado para tortura. Em português, além de trabalho, há a palavra labor e ambas são usadas com os dois sentidos: realização de uma obra, criação, e *passar trabalho*, labuta inglória, sofrimento. A mais utilizada cotidianamente é trabalho. Ainda do latim, a palavra *labor* expressava a idéia do “sofrimento que se experimentava para fazer alguma coisa, esforço, trabalho, dor” (Ferreira, 1996, 652). À ação de *operare*, *facere* ou *fabricari* corresponde a mão-de-obra, trabalho, atividade, a construção, a opus. O francês faz uso da palavra *ouvrier* para trabalho sem a conotação de dor e sofrimento.

Na língua alemã a palavra *arbeit*, assim como no tcheco *rob* e no tcheco-polonês *robota* expressam trabalho forçado, trabalho escravo, com forte acentuação do sentido de esforço e cansaço. A palavra robô tem a mesma origem da palavra russa *robota* (Salles, 1992, 28). O alemão possui também a palavra *werk* - com o mesmo significado de *work* no inglês - a criação ativa, presente também em *Schaffen*, criar; com a conotação nitidamente positiva. “Também digno de nota é o fato de que os substantivos *work*, *oeuvre*, *Werk* tendem cada vez mais a ser usados em relação a obras de arte nas três línguas” (Arendt, 1999, 91, Nota 5).

Diversas outras palavras se relacionam com a atividade do trabalho: *Aergie*, em grego, significa inatividade, estar sem nada para fazer, preguiça. Assim também *otium*, no latim e *skhole* (que quer dizer escola), que, desde a Antigüidade, denotam isenção de labor, de preocupações e de cuidados com as necessidades da vida, da atividade política e não eram sinônimos de lazer. *Otiosus* é o homem

“arredado dos negócios públicos, afastado da política” (Arendt, 91 Nota 5) ou o homem que está “livre da necessidade de estar ocupado” (Carmo, 1997, 19). Para os filósofos estoicos (séc. II e III a.C.) o desfrute do tempo livre deveria ser efetivado com seriedade - *otium cum dignitate*. O ócio não era um fim em si mesmo, mas uma contraposição ao *nec-otium*: a negação da negação ao trabalho (foi a negação do ócio que derivou a palavra negócio). Entre os romanos, o ócio era um repouso necessário para refazer as forças para poder continuar as atividades; diferente dos gregos, para quem expressava a idéia de contemplação. Até hoje, ócio é uma palavra que se opõe a trabalho, está vinculado à isenção de preocupação e cuidados, que o italiano Domenico de Masi em *O Ócio Criativo* mantém a conotação e proclama como período necessário para incubar novas idéias e refazer as energias.

Hannah Arendt, no livro *A Condição Humana*, propõe que a diferença entre as palavras labor e trabalho advém da antiga distinção grega entre as diversas atividades. Desde os tempos de Platão e Aristóteles, o trabalho que despendesse esforço, a atividade que meramente servisse à finalidade de garantir o sustento do indivíduo, ou que não deixasse vestígios, era encarada com desdém. Para Aristóteles, nenhum homem que precisasse trabalhar para se sustentar poderia ser um cidadão (Arendt, 1999, 75, Nota 67), pois isso o impediria de dedicar atenção à sua obrigação para com o Estado. A ênfase era a *skhole*, a abstenção de qualquer atividade que não fosse a atividade política. Tanto é que Sócrates foi acusado de corromper a juventude por ter citado um verso de Hesíodo: O trabalho não envergonha, mas sim a preguiça (*aergia*) (Arendt, 93 Nota 7).

Arendt engloba na expressão *Vita Activa* três atividades humanas fundamentais e especifica o sentido de cada uma delas. São elas: o labor, o trabalho e a ação. O labor corresponde às atividades relacionadas à satisfação das necessidades vitais, inerentes ao processo biológico do corpo humano; atividades que asseguram a sobrevivência do indivíduo e da espécie. O trabalho corresponde às atividades relacionadas à satisfação das necessidades socialmente condicionadas, atividade

que cria o artifício humano, um campo intermediário entre a natureza e o ambiente natural. “Conviver no mundo significa essencialmente ter um mundo de coisas interposto entre os que se assentam ao seu redor; pois, como todo intermediário, o mundo ao mesmo tempo separa e estabelece uma relação entre os homens” (Arendt, 62). A ação corresponde à capacidade prática de iniciar algo, de agir. E o agir é a categoria central do pensamento político.

Estas três atividades estão relacionadas à vida, desde o nascimento até a morte, tanto do indivíduo, quanto da espécie. Ainda segundo Arendt, o objetivo maior da *Vita Activa* é produzir coisas para a vida na terra pela atividade, e preparar/preservar o mundo para as gerações posteriores. O sentido dado a cada uma delas é determinado pelo pensamento dominante nas diferentes épocas de cada cultura.

A partir desta delimitação, então, *o que é trabalho?*

O trabalho é, junto com a linguagem, o fator que diferencia o homem dos animais. Conforme Aranha e Martins,

o homem é um ser que trabalha e produz o mundo e a si mesmo. O animal não produz a sua existência, mas apenas a conserva agindo instintivamente [...] Se o trabalho é a ação transformadora da realidade, na verdade o animal não trabalha, mesmo quando cria resultados materiais com essa atividade, pois sua ação não é deliberada, intencional. O trabalho humano é ação dirigida por finalidades conscientes, a resposta aos desafios da natureza na luta pela sobrevivência (Aranha e Martins, 1994, 5).

Para Karl Marx “o conjunto das ações que o homem, com uma finalidade prática, com a ajuda do cérebro, das mãos, de instrumentos ou de máquinas, exerce sobre a matéria, ações que, por sua vez, reagindo sobre o homem, modificam-no” (Marx in Friedman, 1973, 20) e complementa: “O trabalho, enquanto formador de valores-de-uso, enquanto trabalho útil, é uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade; é uma necessidade natural eterna, que tem a função de mediatizar o intercâmbio orgânico entre o homem e a natureza, ou seja, a vida dos homens”. Paulo Sérgio do Carmo

define-o como “toda atividade realizada pelo homem civilizado que transforma a natureza pela inteligência. [...] O trabalho é um ato de liberdade. Ele se torna alienado quando é parcelizado, rotinizado, despersonalizado e leva o homem a sentir-se alheio, distante ou estranho àquilo que produz” (Marx, *in* Carmo, 1997, 15).

Conforme as palavras de Marx, o trabalho é “condição de existência do homem”, é “necessidade natural eterna” porém, é uma palavra que nem sempre evoca reações favoráveis. Pelo viés da subjetividade, o trabalho comporta uma natureza polivalente, desde pensamentos e sentimentos de insatisfação, coação, e desânimo, até de satisfação, liberdade e auto-realização.

2.1 Início da História

O primeiro estágio do trabalho humano foi coletor ou extrativista. O trabalho humano consistia em extrair da natureza os bens necessários para a sobrevivência. A natureza produzia os bens e o homem usufruía com o esforço da colheita de frutos, raízes e folhas ou de animais caçados ou pescados. Nessa fase o homem vivia em bandos nômades, à procura de alimentos, seguindo para locais onde encontrasse abundância de alimentos (Magalhães, 1978, 13).

O próximo passo foi dado há cerca de 8.000 anos com o início da parceria com a natureza. O homem deixa de ser mero coletor e colabora com a natureza. Fixa-se na terra e planta as sementes. É a época que inicia a agricultura. Do esforço aplicado à multiplicação dos frutos emergem outros sentidos que não apenas a sobrevivência biológica. Com o aumento da disponibilidade de alimentos e o do número de indivíduos, surge a necessidade de conquistar novos espaços cultiváveis e a ação produtiva combina a busca pela sobrevivência com rituais de pertencimento social e propósitos espirituais (Albornoz, 1998).

Com o surgimento da agricultura, o homem se fixou à terra e com o sedentarismo surge a noção de propriedade da terra e dos bens e a noção do

excedente de produção. A questão da propriedade surgiu primeiro na forma comunitária evoluindo para as formas feudais. Na forma comunitária, as terras de cultivo, os instrumentos de trabalho e os animais pertencem à comunidade: todos trabalham e a produção é distribuída entre todos. Com o aumento da população, da produção e da divisão do trabalho, rompe-se o conhecimento mútuo entre todos os membros, surgem estranhos dentro da mesma comunidade, o que reforça os laços dos grupos menores, as famílias. Esta família é o clã ou o gens, e com o fortalecimento destes, a propriedade se transforma lentamente em propriedade clânica. Os membros do clã entregam parte da produção à família-cabeça do clã, cujos membros desempenharão a função de dirigentes, obterão seu sustento destes produtos e não mais trabalharão na produção. Sua posição cada vez mais irá confundir seus interesses com os interesses do clã e resultará na primeira classe proprietária da história. Dali surgirão os senhores, enquanto os outros passarão a ser seus servos. Surge a divisão de duas classes sociais: a dos servos e dos senhores, é a propriedade feudal (Magalhães Filho, 1978, 30-67).

Alguns autores notam diferença entre servo e escravo. Percebem os servos como considerados seres humanos pelos senhores feudais, membros da comunidade que mereciam respeito, apesar da opressão, da exploração e das condições de vida a que estavam sujeitos. Pertenciam fisicamente à terra (e espiritualmente à igreja), mas não pertenciam ao senhor, podiam ser explorados ao máximo na terra, mas não eram obrigados a trabalhar fora dela. A não ser que o servo contraísse com seu senhor uma dívida e se tornasse inadimplente. Nesse caso, era condenado à *hipoteca somática*, ao trabalho sem qualquer remuneração. O trabalhador, ou ele e sua família, tornava-se escravo.

O escravo não era considerado ser humano, era considerado mercadoria, que se comprava e vendia, que podia ser vendido separado da família. Ele não tinha um senhor, tinha um proprietário. O tratamento dispensado a ele podia, às vezes, até ser melhor que o dos servos porque o proprietário tinha interesse em manter produtiva a sua propriedade, mas não havia qualquer código que

induzisse ao respeito por estas pessoas (Magalhães Filho, 71-80). Os escravos eram resultados das guerras. Os povos vencidos tinham os seus antigos bens e suas terras divididas entre os invasores e se tornavam, eles mesmos, escravos dos vencedores. As guerras foram fatores relacionados à idéia de aumento da propriedade que contribuíram para a separação entre o trabalho e a posse dos bens.

Esta diferença é mais *teórica* que *de fato*. O pertencimento físico à terra e espiritual à igreja denota uma não-liberdade. *Como pode alguém ser livre sem ter liberdade física e espiritual?* Se o senhor feudal perdesse as suas terras ou parte delas, os servos ficariam junto com a terra.

2.2 Antiguidade Grega

Na época das cidades-estado gregas, a atividade produtiva básica era a agricultura desempenhada no âmbito familiar, na maior parte, pelos escravos. Nesta época, já existe o trabalhador, que não usufrui o produto do seu trabalho, e também a classe ociosa, que detém a posse daquele trabalho. Aqueles que usufruíam o trabalho do outro - dos escravos, servos ou camponeses, dependendo da época e lugar - eram livres da necessidade de produzir a própria subsistência e tinham autonomia dos movimentos para se dedicar a outras tarefas. Havia na Grécia, em torno do século XII a.C., a obrigação de o camponês pagar aos nobres um preço pela proteção que estes lhes davam à terra. Quem não conseguisse pagar o exigido se tornava inadimplente e a inadimplência levava à *hipoteca somática* (Brandão, 1997/I, 151).

Porém, mesmo assim, o trabalho gozava de prestígio entre os gregos, o mesmo prestígio dos combatentes guerreiros (Albornoz, 1998, 44).

Estas informações nos chegam através de Homero, que viveu entre os séculos X e VIII a.C. É a época dos heróis, da virtude - *areté* - e da honra pessoal - *timé* - que significavam o mais alto ideal aliado ao heroísmo guerreiro. O heroísmo

guerreiro estava vinculado à força física. A *areté* e a *timé* indicavam a excelência, a superioridade de uma minoria de homens, os *aristoi*. Essa condição aristocrática era um atributo herdado no sangue, dos antepassados, e seus portadores tinham a obrigação de provar esses valores em batalhas corpo-a-corpo. A eles cabia a defesa da cidade. Era uma tarefa individual. O herói combatente era o dono da cidade e tinha poder político e religioso sobre ela. "O combate é de todas as coisas pai, de todas rei, e a uns ele revelou deuses, a outros, homens; de uns fez escravos, de outros, livres" (Heráclito de Éfeso, frag. 53 DK, in Pré Socráticos, 1996, 93).

Se a importância do combate era tida em tão alto apreço e o valor do trabalho se lhe equiparava, deduz-se que este era valorizado. Homero evidencia o valor do trabalho "Páris e Ulisses ajudam na construção de suas casas, a própria *Nausicaa* lava as roupas dos irmãos, etc." (Arendt, 93, Nota 7). Os Trabalhos de Hércules também servem para confirmar o conceito em que era tido o trabalho na cultura grega desta época. "Tudo isso faz parte da auto-suficiência do herói homérico, de sua independência e supremacia autônoma de sua pessoa" (Arendt, 93, Nota 7).

A Hesíodo - poeta que viveu em época posterior a Homero, provavelmente no final do séc. VIII ou começo do século VII a.C. - "é atribuído o pioneirismo do tema trabalho" (Carmo, 20). Defende a dignidade do trabalho, pois, para ele, o ideal do homem é ganhar a vida com o trabalho respaldado pela justiça. Inaugura a noção da vinculação do trabalho ao dever de ser justo. "Em Homero, o herói se mede por sua *areté*, excelência, e *timé*, honra pessoal; em Hesíodo a *areté* e a *timé* se traduzem pelo trabalho e pela sede de justiça" (Brandão, 165). Em *Os Trabalhos e os Dias*, o trabalho e a justiça devem caminhar juntos, porque a falta do primeiro gera a falta do segundo: "O trabalho, desonra nenhuma, o ócio desonra é!" (Hesíodo, 1996, Verso 311).

A necessidade do trabalho é consequência da punição imposta ao homem pela vingança de Zeus. Hesíodo, que além de poeta era agricultor e criador de

rebanhos, toma os mitos como ponto de partida de sua obra. Um dos mitos descritos em *O Trabalho e os Dias*, o de Prometeu e Pandora, explica a origem dessa lei e das desgraças às quais o homem está sujeito. Prometeu era benfeitor dos homens, rouba o fogo de Zeus e o entrega aos mortais. Teria sido Prometeu quem criou o primeiro homem a partir do pó da terra, e o deus-ferreiro Hefestos o criador da primeira mulher. Após uma disputa entre os deuses e os mortais, vencida por Zeus, Prometeu toma partido dos homens e engana o deus em favor dos seus protegidos na partilha das partes de um boi. O deus, enfurecido, vinga-se privando o homem do fogo e novamente o herói entra em ação roubando-lhe uma centelha do fogo sagrado e a entrega aos homens. Com isso atrai para si e para os homens a ira divina. Prometeu é acorrentado a um rochedo onde, diariamente, uma águia desce a fim de comer-lhe o fígado que se recompõe durante a noite. Aos mortais, Zeus entrega Pandora, a mulher modelada em argila por Hefestos e tornada irresistível com a colaboração de todos os imortais. Pandora trazia na mão uma jarra que continha desgraças e calamidades. Por curiosidade, a mulher abre a tampa da jarra e ao ser aberta deixa escapar todos os males. Fecha-a rapidamente e ali permanece apenas a esperança (Brandão, 1997/I, 165-170). A partir daí, a humanidade, que antes vivia tranqüila, livre das doenças e da fadiga, deverá enfrentar toda espécie de reveses. Em consequência da lei divina, a felicidade e a prosperidade estão, daí para frente, em razão direta com o trabalho. Para afastar os riscos da miséria e da desgraça é preciso fugir do comodismo e da inércia, ninguém pode se eximir do trabalho. Nos versos 287 a 292, Hesíodo aconselha seu irmão:

A ti boas coisas falarei, ó Perses, grande tolo!
Adquirir a miséria, mesmo que seja em abundância é fácil;
plana é a rota e perto ela reside.
Mas diante da excelência, suor puseram os deuses imortais,
longa e íngreme é a via até ela,
áspera de início, mas depois que atinges o topo
fácil desde então é, embora difícil seja. (Hesíodo, 1996, Versos 287-292)

Em *Os Trabalhos e os Dias* Hesíodo narra também o mito das Idades. Este mito forma par com o mito de Prometeu e Pandora e conta as perdas sucessivas pelas quais passou a humanidade. A hierarquia das idades é denominada de acordo com os metais: o ouro, a prata, o bronze e o ferro; entre o bronze e o ferro está intercalada a idade dos heróis. No início, na idade do ouro, a humanidade usufruía uma vida paradisíaca, semelhante à dos deuses, mas foi degenerando até atingir a idade do ferro, em que as calamidades e desgraças estão presentes o tempo todo. No processo de decadência, os homens da idade do ouro e da prata se transformam em *daimones*, demônios, os guardiães da moral, potências benéficas intermediárias entre os deuses e os homens. Os da idade do bronze eram homens violentos que se exterminaram uns aos outros e formaram o mundo dos mortos anônimos, no Hades. Após esta, surge a raça dos heróis, aqueles que combateram em Tebas e Tróia e para quem Zeus reservou morada distante dos mortais, na Ilha dos Bem-Aventurados. Por último, surge a difícil raça de ferro, onde as pessoas vivem sujeitas a angústias, doenças, fadiga, velhice, misérias e à morte.

Este mito demonstra a necessidade de justiça: a dedicação ao trabalho e à justiça garante a prosperidade nesta vida e a recompensa na outra. Trabalho e justiça são pares complementares.

Nenhum homem pode furtar-se à lei do trabalho, assim como nenhuma raça pode evitar a justiça. Na verdade, esses dois temas são complementares, segundo Hesíodo: o homem da idade de ferro está movido pelo instinto de luta (*Érides*); se a luta se transforma em trabalho, torna-se emulsão fecunda e feliz; se, ao contrário, manifesta-se por meio de violência, acaba sendo a perdição do próprio homem (Pré Socráticos, 1996, 13).

Há dois tipos de luta: uma que estimula ao trabalho e à justiça. Esta é fonte de cansaço e fadiga, mas ao mesmo tempo leva à prosperidade. A outra *Éride* leva à ociosidade que origina a violência, a pobreza, a injustiça e a mentira. Os que se dedicam ao trabalho e à justiça terão “seus celeiros cheios e uma vida farta e tranqüila” (Brandão, 1997/I, 179). Com Hesíodo, o trabalho é o fundamento da justiça. “A luta desperta o indolente e induz o ocioso a trabalhar quando confere os benefícios de que o homem trabalhador pode usufruir” (Hesíodo, 55).

A percepção de Hannah é que em Hesíodo, o labor e o trabalho (*ponos* e *ergon*) são diferenciados. De acordo com a filósofa,

Só o trabalho é devido a Eris, a deusa da emulação (Os Trabalhos e os Dias 20-26), mas o labor, como todos os outros males, provém da caixa de Pandora e é punição imposta por Zeus porque Prometeu ‘o astuto o traiu’. Desde então, ‘os deuses esconderam a vida dos olhos dos homens’ e sua maldição atinge ‘o homem que se alimenta de pão’. Além disto, Hesíodo aceita como natural que o trabalho numa fazenda, seja feito por escravos e animais domésticos. Louva a vida cotidiana – o que, para um grego, já é bastante extraordinário – mas o seu ideal é o fazendeiro abastado e fino, e não o trabalhador que fica em casa e mantém-se afastado das aventuras do mar e dos negócios públicos da agora, tratando apenas de sua vida” (Arendt, 93-94, Nota 8).

A partir do século V a.C. os gregos, vivendo numa sociedade em que o trabalho era feito por escravos, passam a classificar as ocupações segundo o esforço despendido. Platão e Aristóteles, século IV a.C., consideravam mesquinhas as atividades nas quais o corpo se desgastava (Arendt, 92). A máxima de Aristóteles era: “pensar requer ócio” (Carmo, 7).

Na época desses filósofos a aristocracia de sangue, ligada ao desempenho físico, é substituída pela *aristocracia de espírito*, baseada no cultivo da investigação científica e filosófica (Pré-Socráticos, 10). A consequência dessa mudança é que o trabalho passou a ser renegado pelos melhores cidadãos gregos. Os filósofos, influenciados pelos deuses que eram imortais – além de livres da preocupação com a velhice – e pelo ciclo eterno da natureza, passaram a ansiar pela possibilidade do homem atingir a imortalidade. Esta pretensão, no fundo, não deixava de ser uma

identificação com os deuses, pois antes de aspirar uma identificação com a *transcendência* de deus, o homem buscou a identificação com a *natureza* divina. E esta natureza divina era, antes de tudo, imortal. Os homens, pensavam aqueles filósofos, são os únicos seres mortais porque, diferente dos animais, “não existem apenas como membros de uma espécie cuja vida imortal é garantida pela procriação” (Arendt, 27). A mortalidade humana é resultado da sua condição biológica, e pelo fato de cada ser humano ser um, uma individualidade em potência, com uma história retilínea identificável desde o nascimento até a morte, diferenciada do movimento circular da vida biológica.

Diante destas premissas, os filósofos gregos buscavam o modo de enfatizar a individualidade, pois esta seria a condição da imortalidade, a continuidade no tempo, a permanência da vida após a morte. Através da capacidade de realizações, dos *erga* - obras e palavras - suficientemente grandiosos para permanecerem, o homem, apesar da morte individual, deixaria atrás de si suas realizações e se tornaria imortal, tal qual seus deuses. “O que para os homens permanece quando morrem (são coisas) que não esperam nem lhes parece (que permaneçam)” (Os Pré Socráticos, 90). A possibilidade de desenvolver estes *erga* acontecia somente no âmbito da *polis*. “[...] os homens ingressavam na esfera pública por desejarem que algo seu, ou algo que tinham em comum com outros, fosse mais permanente que suas vidas terrenas” (Arendt, 65).

Os melhores homens, os *aristoi*, no esforço de transcender a condição de simples mortais e aspirando o eterno, buscavam a imortalidade. Aqueles que, constantemente, conseguissem provar serem os melhores, seriam realmente humanos, atingiriam sua própria imortalidade e demonstrariam sua natureza divina, “os outros, satisfeitos com os prazeres que a natureza lhes oferece, vivem e morrem como animais” (Arendt, 28). Buscaram, inicialmente, na política, o princípio superior.

Como a busca da essência humana leva quase sempre a uma idéia sobre-humana, a um ponto de vista distante das condições terrenas, passaram a aspirar um estilo de vida que superasse as necessidades terrenas. Com esse intuito, era necessário eliminar a condição de dependência das necessidades da vida na terra para conseguir chegar à essência. Dessa maneira, todas as atividades relacionadas à satisfação das necessidades vitais de nutrição e crescimento - por serem comuns aos animais e plantas - eram excluídas da categoria de princípio superior, de essência humana. Eram excluídas, também, as atividades da sensação porque são comuns a todos os animais. A *atividade vital do elemento racional* é que diferencia o homem dos demais. A função superior do homem, de acordo com Aristóteles, era conhecer o bem, ser feliz e viver bem. E este viver bem era constituído por ações da alma que pressupõem o uso da razão.

Aquele filósofo dizia que há um fim visado em tudo o que fazemos e este é o bem ou a felicidade, atingível pela atividade. O bem, ou a felicidade, é a finalidade de toda ação e o propósito da vida. Há dois tipos de finalidade: as atividades em si e os produtos das atividades. Os últimos são, por natureza, melhores que os primeiros, por exemplo, o propósito da medicina é a saúde; da arquitetura a casa; da estratégia, a vitória; da economia, a riqueza. A finalidade última deve ser o bem e o conhecimento do bem. Conhecer o bem é a finalidade última. O bem maior é a ciência política porque é ela que determina quais as ciências que devem ser estudadas na *polis* grega e quais cidadãos devem aprendê-la. A finalidade da ciência política é viver bem, o que equivale a ser feliz.

Aristóteles pergunta: *O que é ser feliz?* E ele mesmo responde: varia. Para alguns, é o prazer; para outros, a riqueza; e outros ainda acreditam serem as honrarias. Quem está doente, identifica a felicidade com a saúde; aqueles que empobreceram identificam-na com a riqueza.

Ele identificou três tipos de *bios* que o homem podia escolher livremente, isto é, completamente isento da obrigatoriedade das necessidades de

sobrevivência. O *bios*, antecipadamente, eliminava o labor e o trabalho do modo de vida livre e autônomo. O labor, que era a ação dos escravos e servos pressionados pelas necessidades de sobrevivência suas e do seu senhor, e o trabalho, a ação dos artesãos livres e do mercador. Os tipos de *bios* eram: 1) o dos homens que identificam o viver bem, ou a felicidade, com o prazer, isto é, os que se ocupavam do *belo*, das coisas que não eram, necessariamente, nem úteis, nem necessárias; 2) os que a identificam com a política - que se ocupavam dos assuntos da *polis* - isto é, os que buscavam os *erga* e 3) os que dedicavam a vida à investigação e contemplação das coisas eternas, os filósofos. Dos três, o mais importante era o *bios politikos*, porque "denotava uma forma de organização política muito especial e livremente escolhida, bem mais que mera forma de ação necessária para manter os homens unidos e ordeiros" (Arendt, 21).

Ainda de acordo com Arendt, a maior parte da humanidade se assemelha a esta concepção de escravos, pois têm uma vida comparável à dos animais, buscando apenas o prazer. Pessoas mais qualificadas identificam a felicidade com as honrarias e a excelência - o objetivo da vida política. Como a sobrevivência é impossível sem o necessário para suprir as necessidades do corpo, os gregos precisavam dos escravos. O labor, o modo de vida do escravo, e o trabalho, do mercador e dos artesãos livres, não eram dignos de constituir um *bios* superior. Eram excluídos por implicarem em dependência, voluntária ou involuntária, dos movimentos e ações. A liberdade e independência eram condição *sine qua non* para que o homem alcançasse os propósitos superiores. Os escravos eram utilizados para desempenhar as tarefas desvalorizadas para que a elite pudesse dedicar-se "aos prazeres do corpo ou à investigação e à contemplação das coisas eternas do espírito" (Carmo, 17) e o exercício mental superior demandava grande parcela de tempo...

A felicidade é o melhor, mais belo e mais agradável dos bens, mas a felicidade requer uma dose de boa sorte porque é difícil praticar boas ações sem as condições para tal. "[...] a felicidade parece estar entre as coisas divinas, pois

aquilo que é o prêmio e a finalidade da excelência parece sumariamente bom e algo divino e bendito" [...] "A finalidade da ciência política é a finalidade suprema e o principal empenho desta ciência é infundir um certo caráter nos cidadãos, por exemplo, de torná-los bons e capazes de praticar boas ações" (Aristóteles, 1996 130).

O modo de vida político era considerado um *bios* em função de ser livremente escolhido e ser uma forma de organização política especial, não apenas necessária para manter os homens unidos e ordeiros.

Porém, posteriormente, os filósofos gregos concluíram que o *bios politikos* não propiciava necessariamente as atividades superiores do homem e passaram a duvidar da possibilidade de alcançar a imortalidade através da *polis* e dos *erga*. A partir daí, esta aspiração foi percebida como vaidade pessoal. O interesse passou a ser pela experiência da eternidade. A busca da imortalidade desembocou na aspiração pela experiência do eterno, o paradoxal *nunc stans*, aquilo que é agora, o *indizível*, para Platão e o *sem palavras* para Aristóteles.

A experiência do eterno não seria encontrada no mundo dos homens ou no mundo dos negócios, seria uma espécie de morte para este mundo. A diferença com a morte real é que aquela experiência seria apenas temporária. A *Vita Contemplativa* ou *theoria* é o nome dado à experiência do eterno. Esta *theoria* se contrapõe a qualquer atividade, até mesmo a do pensamento. A *Vita Contemplativa* constitui a categoria central do pensamento metafísico. Dessa forma, fica evidenciado que na Antigüidade havia duas grandes preocupações: a aspiração da imortalidade, a *Vita Activa*, e a busca da experiência do eterno, a *Vita Contemplativa*.

2.3 Idade Média

Na Idade Média, o número de habitantes da Europa girava em torno de 20 milhões. Aproximadamente 1/4 desse número morreu da Peste Negra, a peste bubônica que veio da Ásia. Até o século XIV, mais de 80% da população vivia no campo, onde a grande maioria dos trabalhadores era formada pelos servos. A principal característica do trabalho agrícola, na época feudal, é o trabalho servil. Na cidade, é a produção manufatureira dos artesãos, unidos pelas corporações ou guildas.

Sistema Feudal - No campo, os servos e camponeses moravam em choças, reunidas em aldeias, pertencentes aos nobres senhores feudais, aos reis ou à Igreja. Os servos e camponeses, também eles, eram propriedade das terras e dos suseranos para quem trabalhavam. A Igreja era a maior proprietária de terras em toda Europa. Além de apropriar-se de parte do cultivo dos seus servos, recebia *doações obrigatórias* de todos os outros feudos.

O camponês cultivava parte das terras para si e parte para o senhor feudal. Ele pagava pelo uso das terras e pela proteção e segurança no trabalho. O pagamento era da seguinte forma: o trabalho nas terras do proprietário, chamadas de *Domínios do Senhor*, era grátis, pertencia 100% ao suserano. Este trabalho era também chamado de *corvéia*. Do trecho de terra cultivado para si, a prestação de contas era em forma de produtos ou em espécie que variava de 10% a 1/3 da colheita. Além da corvéia, além do percentual sobre a sua produção, tinha obrigação de utilizar o moinho do proprietário para beneficiar os seus grãos, pelo qual pagava as devidas taxas de uso; ainda devia prestar serviços pessoais, domésticos ou militares. Nem podia se afastar, e tampouco mudar das terras sem autorização, sob o risco de serem caçados e punidos (Magalhães Filho, 122-145).

Artesãos - Os ofícios eram realizados em pequenas oficinas, pelos mestres artesãos, auxiliados pelos aprendizes, ou por jornaleiros que se instruíam nas habilidades necessárias a tais misteres. Os aprendizes e os jornaleiros eram a

massa dos trabalhadores. Depois de muitos anos, após aprender o ofício, o aprendiz tinha autorização de abrir sua própria oficina. Tudo era regulamentado pelas corporações, também chamadas de guildas ou grêmios. As corporações de ofícios eram associações de artesãos do mesmo ramo com o objetivo de defender seus interesses, regular os preços e jornadas de trabalho, a qualidade de produtos e controlar para que estrangeiros não produzissem ou vendessem em seus territórios. Eram administradas pelos que nelas trabalhavam, tanto podiam ser os mestres, como os aprendizes ou jornaleiros (Magalhães Filho, 137-141).

Característica importante destas corporações era que a propriedade dos meios de produção pertencia aos próprios trabalhadores. O mestre, o aprendiz e o jornaleiro eram donos dos seus instrumentos de trabalho, da matéria prima e do produto final. Eles vendiam o *produto* do seu trabalho e não *sua força de trabalho*. A produção era vendida na própria comunidade, ou noutras próximas, e somente seus membros tinham direito a produzir e vender no local controlado pela suas corporações (Carmo, 26).

2.3.1 A influência do Cristianismo na Idade Média

A influência do cristianismo foi significativa para o conceito de trabalho na Idade Média. As civilizações grega e romana eram parecidas “não apenas pelas duas civilizações terem iniciado sua evolução em estágio muito semelhante, mas também por seus povos terem uma origem comum” (Magalhães Filho, 110). Jesus nasceu filho de um artesão e trouxe a mensagem de igualdade entre os homens. O fato de seu pai ser um artesão é significativo. Artesão é um trabalhador que exerce sua atividade com o objetivo de obter o necessário para sua subsistência e a de sua família. A mensagem de igualdade entre os homens que Jesus trouxe veio pela palavra e pelo exemplo. As leis do Império Romano até garantiam o direito de igualdade, porém dentro das classes sociais - dos patrícios, plebeus e escravos.

Sendo, ao mesmo tempo, filho de Deus - incumbido pelo pai da tarefa de salvar a humanidade - e filho de um trabalhador manual - sua mensagem era revolucionária: todos os homens são filhos de Deus e, conseqüentemente, todos são iguais, independente de classe social. E dessa premissa, a conclusão de que o poder podia pertencer aos que trabalhavam com as mãos. Seus discípulos também eram pessoas humildes, vindas da classe de trabalhadores: pescadores e homens trabalhadores do povo. Dessa forma, Jesus negou a existência de um direito divino adquirido como herança (Galbraith, 1987).

A partir desses ensinamentos, ficou evidente que a riqueza na terra como fator de diferenciação entre os homens, a exploração e a rejeição ao trabalho, eram inaceitáveis. O valor do homem crescia com o trabalho honesto e honrado, porque esta era uma forma de concretizar o amor ao próximo. Dessa nova forma de pensar, passou-se a questionar a escravidão, a busca do enriquecimento e, conseqüentemente, a olhar com desconfiança a riqueza como fator de diferenciação social. Disso decorreu a noção da superioridade da virtude da pobreza, até o ponto que a distinção especial passou a ser conferida aos cristãos que fizessem votos de pobreza.

Porém, os ensinamentos de Cristo foram usados de duas maneiras diferentes pela igreja Católica: uma, válida para o povo em geral, outra, para a própria Igreja e seus representantes. Os bem aventurados seriam, entre o povo em geral, os cristãos que faziam votos de pobreza e que trabalhavam. No entanto, o apego ao trabalho não poderia ser excessivo a ponto de se interpor entre as atividades de adoração a Deus. "Isso torna-se mais evidente quando se estima que havia 141 dias santos naquela época" (Carmo,23).

O trabalho moderado era uma maneira de penitenciar os pecados e alcançar a vida eterna. A valorização do trabalho advinha do fato de servir para manter a mente e o corpo ocupados, longe das tentações, e não com o objetivo de produtividade ou criação de riquezas. A diferença da aplicação dos ensinamentos

de Cristo era em relação ao acúmulo de riquezas. Ao homem do povo estava reservado o trabalho, enquanto somente à elite eclesiástica, e a alguns poucos cristãos era permitido acumular riquezas (Galbraith, 1987, 20-21).

Galbraith comenta que a Igreja, que fundamentou suas leis nos ensinamentos de Cristo, precisou de uma base teológica especial para justificar sua fortuna, a dos cristãos escravocratas e a dos que possuíam grandes fortunas. Durante os quase dois mil anos seguintes, a instituição fez alianças com o poder temporal e tornou-se uma poderosa organização que acumulou muita riqueza. Na época renascentista, dentre outras fontes de renda da Igreja - como os aluguéis das terras cultivadas pelos servos - os papas vendiam indulgências e criavam altos preços pelos cargos eclesiásticos. Não só os reis, como os ricos proprietários, foram, durante muitos séculos, respeitados e protegidos pela organização eclesiástica, e os trabalhadores, com seus parcos rendimentos, foram diferenciados e relegados ao segundo plano em importância individual. O trabalho era considerado indigno, as atividades honradas eram aquelas "dedicadas ao pensamento, à direção dos negócios políticos, à gestão de bens e, eventualmente, a transações financeiras" (Carmo, 25). "Nos países católicos, o trabalho era visto como próprio das classes inferiores e servis. Em Portugal e na Espanha, um fidalgo podia até mesmo perder sua carta de fidalguia caso se dedicasse à indústria e ao comércio" (Salles, 1992, 28).

A contemplação era o modo de vida que os pensadores da igreja consideravam a melhor maneira de o homem entrar em contato com a sua essência. Longe das atividades mundanas e da preocupação com a sobrevivência, esta atividade era reservada aos senhores feudais, proprietários das terras, e aos dignitários da igreja. A posse da terra era a condição de liberdade e poder. O trabalho diário era necessário para garantir a subsistência da família dos que não eram proprietários e as suas atividades eram desenvolvidas em pequenas comunidades, auto-suficientes e distantes do mercado da cidade. Esse trabalho era levado a efeito pelas famílias, homens, mulheres e crianças, e consistia em cultivar

a terra, criar animais que servissem de alimento, além de tecer as próprias roupas. Os trabalhadores, na qualidade de escravos, meeiros, servos ou arrendatários, entregavam parte do que produziam em produtos, ou em dias de serviço ou mesmo em dinheiro, ao rei, à igreja, ou aos nobres proprietários de terras. O regime predominante era o de servidão, um meio-termo entre o escravo e o trabalho livre (Carmo, 7). Não existia qualquer forma de salário ou pagamento pelos produtos ou pelo trabalho. A entrega dos mesmos era uma exação feita pelo suserano. A relação sempre era uma relação hierárquica, o proprietário era superior e cobrava o uso da terra; ao homem comum competia produzir e entregar a maior parte da produção aos que detinham a propriedade.

Tomás de Aquino (1225-1274) foi o filósofo da igreja que iniciou a *cristianização* da obra de Aristóteles - vestiu-a com as roupagens aceitas pela Igreja em sua época - ao mesmo tempo em que foi influenciado por ele. Para Tomás de Aquino, a lei da consciência humana é reflexo da lei eterna da vontade divina. Algumas verdades de Deus não são acessíveis à inteligência humana, outras o homem pode alcançar. Há, no entanto, alguns obstáculos para se atingir o conhecimento daquelas passíveis de apreensão pela inteligência humana: a má disposição de caráter de alguns; para outros, são os afazeres materiais que impedem a busca da verdade, uma vez que o "tempo necessário para a busca contemplativa que lhes permitiria atingir o ápice da pesquisa humana, ou seja, o conhecimento de Deus" (Aristóteles, 137) lhes falta; outros ainda não conseguem porque são acometidos de preguiça. Uma vez que nem todas as leis divinas podem ser conhecidas, o homem deve limitar-se a obedecer às leis humanas, estabelecidas com base na lei natural - advindas da *lei eterna da vontade divina*, dadas a conhecer pela Igreja que as acessou através da contemplação. Ao Estado cabe submeter-se à Igreja, "na mesma subordinação que existe entre a ordem natural e a ordem sobrenatural" (Tomás de Aquino, 1996).

O trabalho, na obra de Tomás de Aquino, é observado pelo ponto de vista moral e teológico. Ele procura reabilitar o trabalho manual dizendo que "O

trabalho - *ars humana* - é uma atividade capaz de refletir e prolongar a criação divina - *ars divina*" (Carmo, 23), mas muitos textos medievais consideram a *ars mechanica* (arte mecânica) uma *ars inferior* (Aranha e Martins, 10). Cada homem deve ocupar o seu lugar na sociedade, contribuindo com uma parcela numa troca permanente de serviços em busca da ordem. Porém, o trabalho é uma atividade necessária apenas para suprir as necessidades humanas. Caso não houvessem essas necessidades, não haveria porque trabalhar. Do mesmo modo que era para os gregos, a sua construção teórica tende a valorizar a atividade contemplativa: o ideal é a contemplação que aproxima o homem de Deus. Na ordem da igreja estava implícita a desigualdade: alguns mandavam e outros obedeciam. Dessa maneira, o catolicismo postergava a igualdade entre os homens para o reino eterno no futuro. Relativamente à questão econômica, a igreja advertia para o perigo de o homem "ambicionar vãos mais altos" (Carmo, 24).

Nos mosteiros, explorava-se o trabalho escravo. Porém, os escravos não eram desconsiderados como aqueles da cultura grega. "Diferentemente da Antiguidade grega, atenuava-se o tratamento ao escravo, não mais considerado um instrumento ou objeto de propriedade 'que se distinguia do animal apenas por ser dotado de fala'" (Carmo, 24). Foi nestes mosteiros que o trabalho, para os que não necessitavam dele, começou a ser praticado. Tendo em vista que a ociosidade era a fonte das tentações, prejudiciais à mente e ao corpo, o trabalho se apresentava como alternativa salutar. Os monges, além das atividades religiosas, dedicavam seu tempo a atividades manuais.

Aos poucos começa o desenvolvimento do trabalho livre e, entre a Idade Média e o Renascimento, acontece uma inversão entre o *saber* e o *fazer*. Cresce a valorização e a admiração pelo trabalho, principalmente o artesanal e artístico (do pintor, do escultor, do arquiteto, do cientista) (Carmo, 26).

No final do século XIV e início do século XV, o regime feudal começa seu declínio. As causas da decadência foram:

a falta de um poder que centralizasse o excesso de leis, impostos e taxas cobrados pelos feudos, dificultando o livre trânsito do comerciante; a Peste Negra, epidemia que assolou toda a Europa, reduzindo a população camponesa, o que, conseqüentemente, valorizou e encareceu a mão de obra, fazendo com que o servo perdesse o medo da autoridade do senhor; por fim, as constantes fugas dos camponeses para as cidades, onde se expandia o livre comércio (Carmo, 28).

A peste diminuiu sensivelmente a população e com a população reduzida, houve redução da mão-de-obra. Nem por isso os suseranos admitiram as reivindicações dos camponeses de reduzir a quantidade de produtos pagos a eles. Isso significava mais trabalho para cada um e piores condições de vida. Surgiram revoltas e os líderes dessas revoltas condenavam principalmente a Igreja, a maior proprietária de terras, ao mesmo tempo em que combatiam os nobres. Pregavam o retorno ao cristianismo original, à pobreza e sacrifício igual para todos. Estas revoltas foram facilmente reprimidas através da violência (Magalhães Filho, 140-141).

Aliado a esses fatores, a ascensão do mercantilismo fez com que senhores feudais endividados pelas compras de produtos luxuosos, entregassem suas terras em pagamento de dívidas. Este foi um fator *sui generis*, pois assim como o camponês, o senhor também pertencia à sua terra, ambos se pertenciam mutuamente. Não era uma propriedade negociável e, sim, a base da estrutura de poder (Magalhães Filho, 154). Começaram, aos poucos, a se formar cidades em volta das igrejas ou próximas aos burgos – fortalezas que protegiam os habitantes de possíveis ataques. Serão os habitantes desses burgos, os burgueses, que dali para frente darão novos rumos à história (Carmo, 1997).

2.3.2 Mercantilismo

A queda do sistema feudal e a ascensão do mercantilismo são fenômenos simultâneos, o primeiro cedendo seu espaço ao segundo. Na Idade Média, no período que se estendeu, aproximadamente, por trezentos anos, entre os séculos XV e XVIII, houve grande expansão do comércio, que cresceu envolvendo tanto locais próximos, quanto grandes distâncias. Entre longas distâncias, o transporte dos produtos era feito em navios que iam carregados de “tecidos, fios, vinho, couro, calçados, trigo e muito mais” e vendidos “nas feiras, em casas particulares, em grandes galpões e nas regiões em torno das cidades”. [...] “O mercador despontou das trevas feudais para tornar-se uma figura distinta e, se fosse suficientemente afluente e operasse numa escala apropriada, bem vinda e prestigiada em sociedade” (Galbraith, 30).

A ascensão do mercantilismo trouxe, como consequência importante para o mundo daquela época, as viagens exploratórias de novos caminhos para o Oriente e o Descobrimento das Américas. O objetivo das viagens era incrementar o comércio, seja na busca de novos mercados, como de novos produtos com grande demanda e altos preços. Com as novas perspectivas que se abriam, novos mercados, novos produtos, além do ouro e prata encontrados nos continentes recém-descobertos, grande riqueza afluiu para a Europa. Com isso, houve maior pressão no sentido de valorizar o comércio, e porque muitas pessoas faziam comércio, este foi valorizado. A igreja, num esforço de adaptação às novas circunstâncias, e também pressionada pela Reforma Protestante, passa a olhá-lo sob novo enfoque. O mercador deixa de ser proscrito da igreja, pois “nas cidades mercantis, os grandes mercadores não só eram influentes no governo como *eram* o próprio governo” (Galbraith, 30).

Com a expansão comercial e financeira, o mercador acumulou vultosas somas de dinheiro. Estes eram os burgueses, pequena parcela da população,

pertencente ou associada à classe dominante. Os trabalhadores que produziam os tecidos, o fumo, o açúcar, as especiarias – fossem escravos, livres ou contratados – não tiveram a mesma valorização. Permaneceram à margem, ao mesmo tempo em que seu trabalho criava a riqueza para os mercadores (Magalhães Filho, 163). O trabalho era uma atividade desenvolvida pelo núcleo familiar, marido, mulher e filhos e não recebia salários. “O mercador simplesmente pagava pelo trabalho o quanto fôsse necessário para obter o produto” (Galbraith, 35). O trabalho do artesão gradativamente sofreu desqualificação devido ao surgimento das máquinas que começavam a ocupar espaço no cenário industrial que se aproximava. Com as somas de dinheiro acumuladas, o comerciante passou, ele mesmo, a financiar a produção, fornecer o maquinário, a matéria-prima e contratar os operários para produzirem sob sua supervisão. Iniciava-se o capitalismo e, com ele, a Revolução Industrial.

2.3.3 O Brasil na Idade Média

Desde o início do descobrimento, os colonizadores abusaram do nativo. Quando iniciaram a exploração do pau-brasil, usaram a mão-de-obra indígena para derrubar as árvores, limpá-las e transportá-las até a praia, depois para as barcas e até os porões dos navios. Tudo isso em troca de quinquilharias: espelhos, pulseiras e tesouras (Galbraith, 186-187).

Quando o Brasil foi descoberto, os índios viviam da agricultura nômade – baseada principalmente no cultivo da mandioca – da caça e da pesca. Na primeira década do século XVII, muitos índios viviam nas *reduções* – pequenos estabelecimentos fundados pelos jesuítas – sob relações comunitárias, nas quais as terras, todos os bens de produção, assim como o produto, pertenciam a toda a comunidade. As terras, eles as recebiam ao formar família. Eram suficientes para sustentá-la e lhes pertenciam até a sua morte, quando voltavam para a comunidade. O mesmo acontecia com seus filhos que, ao formar família, recebiam

outro pedaço de terra suficiente para extrair os alimentos necessários para si e sua família, e que retornaria à comunidade após a morte. A colheita era entregue à comunidade, que lhe retornava sua parcela. O excedente era utilizado para sustentar a administração, os artesãos e os padres. O mesmo acontecia com a produção artesanal: todas as ferramentas e máquinas eram de uso vitalício e a produção entregue à administração que a redistribuía (Magalhães Filho, 203-204).

Nessa época, iniciaram-se as bandeiras com o objetivo de capturar índios para o trabalho escravo, a princípio, no entorno de São Paulo, mais ou menos trezentos quilômetros. Quando os índios começaram a escassear nessas regiões, penetraram ainda mais para o interior. Entre 1628 e 1641, as bandeiras capturaram e escravizaram mais ou menos 300.000 índios, a maior parte deles em ataques às reduções. Desse total, acredita-se que a metade tenha morrido devido às condições a que foram submetidos ao serem levados ao litoral. Do restante, 60.000 ficaram na região e 90.000 foram exportados para o Nordeste, para as regiões açucareiras (Magalhães Filho, 234).

Porém, a mão-de-obra indígena não satisfazia aos colonizadores. Primeiro, porque a produtividade era baixa; segundo, a busca dos índios na selva era difícil, a densidade demográfica era escassa; terceiro, porque, mesmo depois de escravizados, criavam problemas, resistiam à escravidão, amotinavam-se e fugiam para as matas. A Igreja Católica contribuiu mostrando-se favorável à permuta da escravidão indígena pela negra, sugerindo que negros fossem importados em substituição aos índios. Em 1570, o governo português decreta a libertação do escravo índio e autoriza a importação do negro. Porém, na prática, a escravidão do índio coexiste com a do negro até meados do século XVIII. Os colonizadores mantiveram os índios escravos nos trabalhos domésticos e no pastoreio e passaram a utilizar os negros na lavoura. (Magalhães Filho, 195-201).

O tráfico de escravos negros, trazidos da África, já era praticado pelos europeus no século XV. Venezianos e genoveses já comercializavam escravos

procura de terras para se fixar. Como a maior parte das terras já tinha dono, passaram a viver como arrendatários, formando uma reserva de mão-de-obra no campo. Outros partiram para o Rio de Janeiro, onde foram aumentar o contingente de mão-de-obra em condições de subemprego ou desempregada (Magalhães Filho, 240-244).

No século XVIII, as lavouras de café aproveitam a mão de obra ociosa das próprias fazendas e dos desempregados da mineração. Mas, como a demanda é grande e os trabalhadores disponíveis não são em número suficiente, volta a crescer a importação de escravos. Nessa época, as relações escravagistas começam a desaparecer na Europa e alguns países iniciam campanhas de proibição do tráfico para as colônias.

Em 1810 acontece um congresso em Viena onde se recomendam medidas para extinguir definitivamente o tráfico de escravos. Fica a cargo da Grã Bretanha, que tem a maior esquadra naval, e que já proibira o tráfico em suas colônias, a tarefa de fiscalizar o cumprimento do acordo. Portugal, o maior traficante de escravos da África, assina um contrato com a Inglaterra no qual se compromete a limitar o tráfico em suas colônias, porém não honra o compromisso assumido. Em 1815, após exigir trezentas mil libras de indenização pelos seus irregulares navios negreiros capturados ou afundados nos cinco anos, Portugal se compromete em proibir o tráfico de escravos ao norte da linha do Equador (era lá que Portugal os buscava). Nesse mesmo acordo, dá à marinha britânica o direito de revistar seus navios para verificar o cumprimento do contrato. Em 1830, compromete-se a extinguir completamente o tráfico.

Porém, entre 1830 e 1845 a demanda de mão-de-obra na lavoura do café é maior e o tráfico aumenta. Em torno de 1840, sobe a 50.000 o número de escravos que chegam anualmente. A Inglaterra vota a Lei Aberdeen, que declara pirataria o tráfico de escravos e penaliza os infratores com pena de morte e confisco dos bens. Apesar de tudo isso, os traficantes continuam trazendo navios lotados e, com

medo das penas a que estariam sujeitos se fossem flagrados, os “negreiros passaram a jogar ao mar toda sua carga de escravos à simples vista de um navio desconhecido” (Magalhães Filho, 323). O contrabando continua até 1855 que é o último registro de uma frustrada tentativa de desembarque nas costas do Espírito Santo, desbaratada por um navio norte-americano.

2.4 Revolução Industrial

A Revolução Industrial teve início na Inglaterra no final do século XVIII, nos últimos trinta anos. Surge como reação ao espírito da época: a demanda de produtos criada pelo mercantilismo aliado à invenção da bomba d’água movida a vapor que permitiu a criação de máquinas.

O sistema mercantilista demandava produção cada vez maior e o sistema de corporações protegia os artesãos. Conforme aumentava a demanda, aumentavam também os preços, e isso não interessava aos mercadores. Os comerciantes passaram, eles mesmos, a comprar a matéria-prima e entregá-la nas casas dos artesãos. Quando o produto estava pronto, pagavam pelo serviço e ficavam com o produto – este deixava de ser do artesão – e o revendiam ao melhor preço, ficando com o lucro. Concretizava-se, dessa forma, a figura do capitalista: os artesãos passaram a ser trabalhadores assalariados, apesar de os instrumentos de trabalho ainda serem seus - mas não sempre - o produto do trabalho já deixava de lhes pertencer. Esse procedimento não provocou reações negativas das corporações porque ocorria dentro das próprias corporações. Estas já tinham tanta demanda e cresceram tanto que chegavam a contratar aprendizes assalariados.

Até meados do século XVIII, o sistema doméstico predomina. É o comerciante que se apropria do lucro na venda dos produtos quem detém o capital necessário para investir na reposição, ou ampliação, da produção. É a burguesia comercial que acumula grandes fortunas e se torna a classe social em ascensão, que toma o poder em alguns Estados, que luta contra a nobreza em outros. Com o

poder nas mãos, criam políticas de defesa de seus interesses e enfatiza-se o mercado externo.

Com essa fase coincidiu uma época de inflação da libra inglesa. As causas foram o excessivo afluxo de metais preciosos vindos das Américas e o aumento do preço dos produtos que a Inglaterra exportava. A inflação afetou os rendimentos dos senhores feudais que começaram, também eles, a produzir artigos manufaturados pelo mesmo sistema usado pelos comerciantes, aumentar o preço, em dinheiro ou produtos, do arrendamento das terras e separar terras com o objetivo de produzir alimentos para o mercado - as chamadas *enclosures*. Quanto mais fábricas surgiam, maior a demanda de matéria-prima e alimentos nas cidades, mais aumentavam os atrativos para a produção, mais terras eram fechadas. Com o fechamento das terras, muitas famílias não podiam plantar ou criar gado; não podiam pagar pelos preços exigidos, muitas eram simplesmente expulsas. Milhares ficaram sem ter onde morar, ou com o que sobreviver, e começaram a perambular pelas estradas inglesas.

Com isso aconteceu um excesso de oferta de mão-de-obra que se alojou em volta de Londres, e todos morando em péssimas condições. Os investimentos no setor de manufaturados aumentavam com a demanda sempre crescente. Os trabalhadores já não tinham condições de comprar o próprio instrumento de trabalho e nem casa para morar. Os capitalistas perceberam que a produtividade aumentaria se reunissem os trabalhadores nas fábricas, se lhes dessem os instrumentos e a matéria-prima. E assim procederam. Contratavam os trabalhadores por salários muito abaixo da necessidade mínima de sobrevivência.

As corporações tentaram resistir a esse novo sistema. Para ludibriar as leis e regulamentos que asseguravam o direito das corporações, passaram a construir as fábricas fora das cidades, onde não havia corporações. Como os preços dos produtos das fábricas eram menores e a produção em maior quantidade, as

corporações foram perdendo espaço até desaparecerem e seus membros ficarem desempregados (Magalhães Filho, 261-265).

Famílias inteiras, marido, mulher e filhos, que antes produziam em suas casas no ritmo compatível com as necessidades de descanso do organismo, passam a produzir em locais designados pelos capitalistas. São locais escuros e frios, os trabalhadores são submetidos ao poder do empregador durante 15 a 16, até 18 horas por dia, a disciplinas severas, sem direito a negociar salários - obrigados a aceitar o que o dono da fábrica quisesse pagar - ou qualquer outro direito. Em consequência, sofriam misérias e privações, precisavam morar em lugares sórdidos; sem as condições necessárias para viver com saúde - era o que os salários permitiam - adoeciam facilmente e morriam cedo.

O trabalho da criança era preferido ao trabalho dos adultos por serem aquelas mais dóceis e obedientes, além de mais baratas, a maioria das vezes não recebiam qualquer salário, apenas comida - ração de pão - e alojamento - camas que *nunca esfriavam* - uma vez que o trabalho era ininterrupto, dia e noite, de modo a não ser desnecessário desligar as máquinas. Muitos pais ficavam sem trabalhar e eram obrigados a entregar seus filhos de 6 e 7 anos para o trabalho na fábrica. Crianças de até 2 anos limpavam o chão das fábricas. O argumento era que a criança precisava começar a trabalhar cedo para despertar nela o gosto pelo trabalho.

O trabalho era feito em simbiose com as máquinas e suas tarefas eram repetitivas, subdivididas em partes mínimas. No início houve resistência dos operários às máquinas, que chegavam a quebrá-las, pois desqualificavam os ofícios e ditavam o ritmo de trabalho. Esta foi uma fase que o trabalho era feito num regime próximo à escravidão, sem a proteção que os escravos tinham de seus donos - estes sempre tiveram a intenção de proteger a vida dos escravos, afinal, eram sua propriedade. Os patrões não queriam sequer ouvir falar em sindicatos. Ficavam atentos e se algum começasse a se formar, reprimiam imediatamente.

Ainda no século XVII, criaram-se casas de internamento para os desamparados. O parlamento inglês aprovou a *Lei dos Pobres* que dizia que um pobre podia ser enviado a uma *casa de trabalho* onde receberia o indispensável para não morrer de fome (Malthus e Ricardo, 1983). A França criou o Hospital Geral para internamento dos desvalidos. Essas casas, na realidade, eram casas de correção onde os internos - mão-de-obra barata - eram obrigados a trabalhar sem salários, apenas por uma pequena ração de comida. Na França eram chamadas de *bastilha dos pobres* e na Inglaterra, de *workhouses*. Dessa maneira, inaugura-se o internamento como regulador de mão-de-obra e, ao mesmo tempo, oculta-se a miséria, evitam-se os inconvenientes de deixá-la à mostra. Orfanatos inteiros são cedidos pelas instituições responsáveis, o maior número pela Igreja, e transformados em *workhouses*, nas mesmas condições das casas de internamento (Carmo, 30).

A mesma Revolução Industrial oferece nível de vida cada vez maior aos patrões capitalistas. Estes não admitem que o Estado, ou associações de trabalhadores, possa interferir com leis que limitem a jornada de trabalho, no “inalienável direito à liberdade de opção do trabalhador que tencionava elevar seu poder aquisitivo” (Carmo, 33). Criam ideologias de valorização do trabalho a fim de criar no proletariado o gosto pelo mesmo, o repouso após um dia de trabalho estafante é mais digno e quem não quisesse trabalhar estaria desafiando a Deus, que não criou as pessoas para o ócio. Criam leis para obrigar as pessoas a trabalhar, quem não o fizesse era considerado vadio, e podia ser preso. O operário passa a ter uma carteira de trabalho para poder ser controlado pela polícia. Tinham também o apoio da Igreja na defesa de suas posições.

Uma parte essencial das orações evangélicas tinha como doutrina o dever do pobre de trabalhar duramente, de obedecer a seus superiores e de estar satisfeito com a condição de vida que Deus lhe reservara. Assim, a Igreja contribuía para a formação de religiosos que exerciam a função de vigilantes da mão-de-obra em estabelecimentos laicos, num período em que a disciplina ainda não era invisível, distante e interiorizada (Carmo, 34).

Além da Igreja, o capitalismo passa a contar com uma nova ciência para falar pelos seus interesses. Em 1776, surge o livro *Causas da Riqueza das Nações* de Adam Smith e com ele nasce a Economia Clássica. Neste livro, dentre outros assuntos, Smith louva a subdivisão do trabalho, o processo por meio do qual as forças produtivas podem desenvolver-se, preocupa-se com o modo de se determinar os preços dos produtos, com o modo de distribuir a renda resultante dos produtos entre salários, lucros e aluguéis. Escreve que “o valor de qualquer mercadoria, para o indivíduo que a possui, é igual à quantidade de trabalho que ela lhe permite comprar e obter. O trabalho, portanto, é a verdadeira medida do valor de troca de todas as mercadorias” (Smith, in Galbraith, 60). Em outros momentos, afirma que no valor da mercadoria devem ser computados os custos de produção. Na determinação dos preços, deixa de lado o termo *valor de uso* e utiliza o termo *valor de troca*, termos que mais tarde Marx retoma e sobre o qual baseia sua teoria da mais-valia.

Dos nomes que se seguiram ao de Smith, dois tiveram sérias conseqüências para o trabalhador nos anos que se seguiriam: David Ricardo, com o livro *Sobre os Princípios da Economia Política* e Thomas Robert Malthus, com *Um Ensaio sobre o Princípio da População*, com seis publicações, a última em 1826, e *Princípios de Economia Política*, em 1820. O primeiro mais tarde viria a ser admirado, e o segundo, execrado por Karl Marx, o grande defensor dos trabalhadores. Segundo Galbraith (73):

David Ricardo é a figura mais enigmática e, em alguns aspectos, a mais controvertida da história da sua disciplina – enigmática porque a natureza e a profundidade da sua influência no assunto estão longe de serem claras; controvertida porque esta influência prestou serviços inestimáveis para as pessoas erradas (na opinião de muitos), especificamente a Marx e os marxistas.

O motivo de toda esta controvérsia seria a preocupação de Ricardo com o valor do trabalho. Galbraith segue citando trecho da obra de Ricardo no qual afirma que os salários são “aquele preço necessário para permitir que os trabalhadores, todos eles, subsistam e perpetuem sua raça, sem aumentá-la ou

diminui-la" (Galbraith, 76), que viria a ser chamada de a *Lei de Ferro dos Salários*. Para Ricardo, a *Lei de Ferro* era o preço natural da mão-de-obra que incluía no *preço necessário para subsistência e perpetuação da raça* um padrão de vida decente. O preço da mão-de-obra numa fase de desenvolvimento constante, com aperfeiçoamento de tecnologia e aumento de capital, como era o caso daquela época, poderia elevar-se e permanecer acima do patamar anterior. Este incremento levaria a novo impulso de crescimento, com novo acréscimo do preço da mão-de-obra e, como consequência, haveria melhora do padrão de vida do trabalhador. Outra possibilidade, além dessa, seria que a melhora das condições de vida levaria o trabalhador a aumentar o número de filhos, o que causaria aumento de oferta de mão-de-obra, e o conseqüente rebaixamento do salário ao preço anterior, ou até abaixo daquele. Neste caso, "se a população aumenta mais rapidamente que a demanda por ela mesma, os trabalhadores terão de se contentar com uma quantidade menor de bens essenciais" (David Ricardo *in* Os economistas, 1983).

Além da *Lei de Ferro do Salário*, escreveu também sobre a *Teoria do Valor do Trabalho*. Segundo Ricardo, o valor de um produto é determinado pelo trabalho a ele incorporado. Desta maneira, os lucros não pertenceriam ao capitalista, pois foi com o resultado do acréscimo de valor ao produto através do trabalho que o capitalista construiu a fábrica, nela colocou o maquinário e comprou a matéria-prima para a confecção de novos produtos. O lucro é, então, para aquele autor, o pagamento pelo trabalho executado no passado. Por conseguinte, pertence ao trabalhador. É justamente esse o ponto de partida de Karl Marx. Ricardo preconizou, ainda, que o valor dos salários deveria ser dado pelo mercado e que não deveria haver interferência do Estado no controle dos mesmos. É esse o ponto em que os economistas clássicos se apegam para colocá-lo no rol dos partidários do capitalismo.

Malthus foi um clérigo britânico que escreveu *Um Ensaio sobre o Princípio da População*, aliás, vários ensaios com o mesmo nome, pois a cada nova edição, praticamente, reescrevia toda sua obra. Nestes seus escritos, o que mais se destaca

em consequências para o trabalhador são as suas leis que, segundo ele, governavam o crescimento populacional e influenciavam na maneira como os salários eram determinados. Postulou três princípios: primeiro, que a população é limitada pelos meios de subsistência; segundo, que a população aumenta geometricamente, quando os meios de subsistência o permitem, enquanto os alimentos têm, no máximo, um crescimento aritmético; e terceiro, esta assimetria resultará numa contenção do crescimento da população por falta de alimentos, a menos que seja restrita por outros fatores como pestes, doenças ou o controle da natalidade (Galbraith, 69-73).

Ainda segundo Malthus, não há como fugir dessas leis. Mesmo que o Estado ou qualquer pessoa se dispusesse a ajudar a melhorar a condição de vida das massas, a excessiva procriação faria tudo voltar à condição anterior. Junto com suas leis, Malthus ofereceu argumentos poderosos contra a possibilidade de o Estado tomar qualquer providência no sentido de melhorar a vida dos trabalhadores, pois o mesmo era uma extensão dos interesses dos industriais e comerciantes. Suas leis constituíram-se em argumentos poderosos no sentido de tirar dos empregadores capitalistas a responsabilidade pelas condições precárias em que viviam os trabalhadores. Além disso, “as vicissitudes dos pobres são colocadas pelo criador que, pela sua infinita bondade, propiciava a necessária oportunidade para a evolução moral” (David Ricardo *in* Os Economistas, 1983, 18).

A justificativa para os baixos salários e dos altos ganhos dos capitalistas foi, durante muito tempo, o excesso de procriação, “a reprodução até o limiar da subsistência” (Galbraith, 105) dos proletários. A própria palavra *proletário* deriva de *prole*, que significa filhos; então, proletariado seria a classe social capaz de gerar muitos filhos (Carmo, 84).

Porém, com o suíço Charles Léonard de Sismondi (1773-1842) inicia-se uma discussão sobre as diferenças gritantes entre as condições de vida dos capitalistas e dos trabalhadores. Sismondi é o primeiro a chamar atenção para a existência de

duas classes sociais distintas, ambas em oposição uma à outra. Malthus, assim como Ricardo, acreditava que a pobreza do trabalhador era resultado do *impulso procriador* do pobre e com ele, o excesso de oferta de mão-de-obra no mercado. Sismondi não vê dessa maneira, ele retira esta culpa dos próprios trabalhadores e afirma que a miséria é resultado da opressão exercida pelo empregador. Denuncia a existência de duas classes antagônicas: a classe dos capitalistas, inimiga da classe dos trabalhadores, e clama a intermediação do Estado nesta luta.

Pierre Joseph Proudhon (1809-1865) publicou *Filosofia da Miséria* onde afirmava que "*La propriété, c'est le vol*", ou "A Propriedade é roubo". Para este autor, aluguéis, juros, lucros, tudo era roubo. A solução que Proudhon preconizava era o fim do Estado e que a produção ficasse a cargo de associações de trabalhadores e cooperativas.

Mais tarde John Stuart Mill, em *Princípios de Política Econômica*, publicado em 1848, vem, por um lado, defender os grandes ganhos capitalistas e, por outro lado, reforçar a tese dos autores anteriores numa perspectiva ambígua. John Mill atribui as condições de vida dos trabalhadores aos baixos salários, "à imutável lei física dos retornos decrescentes para o trabalhador" (Galbraith, 105) - que são baixos pelo excesso de oferta de trabalhadores para o mercado - consequência do excessivo impulso procriador. Mill é considerado pelos economistas como um defensor do sistema. Esta é uma idéia antiga que persiste até hoje. Nos países desenvolvidos há uma crença generalizada que os países de Terceiro Mundo são pobres devido ao excesso de população, continuam responsáveis pela própria pobreza.

E persiste pelo menos um eco desta teoria nos países industriais, principalmente nos Estados Unidos: ainda que hoje a procriação excessiva como tal não seja vista como um problema, acredita-se que a dificuldade seja o fato de as mulheres quererem continuar tendo filhos na ausência de um homem capaz de sustentá-las. Esta explicação pertence claramente à grande tradição de buscar as causas da pobreza nas deficiências morais ou nos excessos sexuais dos pobres (Galbraith, 106).

Uma reação defensiva incontestável em defesa dos lucros empresariais veio da parte dos Utilitaristas, sendo Jeremy Bentham (1748-1832), seu mais notável representante. Segundo os utilitaristas, e segundo Bentham, a motivação primordial da humanidade é a busca individual da felicidade e esta é íntima da utilidade. Felicidade é “aquela propriedade de qualquer objeto pela qual ele tende a produzir benefícios, vantagens, prazer, o bem ou a felicidade e previne danos, odor, mal ou infelicidade” (Bentham, *in* Galbraith, 106). Felicidade é a condição de possuir bens capazes de comprá-la ou de afastar o seu oposto. O aumento da felicidade e do prazer provém do aumento da produção de bens. Por isso o papel do Estado era importante no resguardo da continuidade da produção. Todas as medidas que tomasse deveriam ser no sentido de maximizar a produção de modo a trazer a “maior felicidade possível para o maior número possível” (Bentham, *in* Galbraith, 106). O corolário desta afirmativa seria que a infelicidade e a desgraça de alguns, ainda que agudas, tinham que ser aceitas. A busca da felicidade da maioria seria mais bem sucedida se o Estado não interviesse com medidas restritivas ou reguladoras em favor de poucos. “O ser humano tinha que endurecer-se (*sic*) para não sentir compaixão pela minoria - e para evitar de tomar qualquer medida em seu favor - a fim de não prejudicar o bem estar da maioria” (Galbraith, 106).

Outro Utilitarista defensor do sistema capitalista, porém não tão radical, James Mill (1773-1836), pai de John Stuart Mill e amigo de Bentham. Em defesa da livre iniciativa, confirmou as teses defendidas por seu filho John Mill e pelo seu amigo Jeremy Bentham, além de afirmar que caberia a cada indivíduo a busca da própria salvação e que da salvação individual viria a salvação de todos. Porém, James Mill acreditava que no futuro a divisão entre duas classes - empregadores e empregados - não iria permanecer, a situação dos menos privilegiados tenderia a melhorar. Se isso não ocorresse, e

a instituição da propriedade privada trazer necessariamente consigo como consequência o produto do trabalho ser dividido como é atualmente (quase

inversamente proporcional ao trabalho, isto é, as parcelas maiores cabendo àqueles que jamais trabalharam, as parcelas seguintes àqueles cujo trabalho é quase nominal, e assim em escala decrescente, a remuneração minguando à medida em que o trabalho se torna mais duro e mais desagradável, até o trabalho mais fatigante e fisicamente exaustivo não poder sequer contar com certeza ser capaz de ganhar o suficiente para as necessidades básicas da vida) se isso ou o comunismo forem as alternativas, todas as dificuldades, pequenas ou grandes, do comunismo serão não mais que pó na balança. (Mill, *in* Galbraith, 108).

O filósofo e sociólogo Herbert Spencer (1820-1903) teve papel importante na luta de classes. A contribuição de Spencer foi favorável ao detentor do capital e do poder em detrimento do trabalhador. Spencer inspirou-se em nos conceitos de Darwin, da evolução na biologia, e no conceito de *eugenia* do primo de Darwin, Francis Galton (Schultz e Schultz, 1981) - e os aplicou à sociologia. Segundo a *eugenia* os homens eminentes tinham filhos eminentes, por isso, dever-se-ia desencorajar o nascimento dos incapazes.

Sua filosofia era o darwinismo social, segundo a qual, a sobrevivência dos mais capazes era a maneira que a natureza, também socialmente, fazia a *seleção natural*. Sobreviveriam os fortes, os que tivessem capacidade de acumular riquezas dentro das condições impostas pelo sistema. Os fracos, os que não suportavam os empregos na indústria, estes, deveriam perecer. Esta seria a maneira que a natureza encontrou de aperfeiçoar a espécie. E acrescentou que não deveria haver interferência neste processo natural. Defendia o individualismo e o sistema econômico de *laissez-faire*. Nem o Estado, nem instituições de caridade deveriam tentar corrigir o processo natural. Condenava os subsídios do governo à educação e à habitação. A natureza sabia como agir para criar o equilíbrio. A caridade seria prejudicial ao progresso, perpetuaria a pobreza. Para ele, melhor mesmo era deixar ao sabor das intenções da sábia natureza. O máximo que permitiu foi a liberdade de opção de ajudar, ou não, os necessitados, porque a proibição seria uma violação da liberdade de quem tivesse esse propósito.

A partir de Spencer, a desigualdade social e a pobreza foram consideradas benéficas ao sistema. Suas idéias foram altamente favoráveis àqueles que ainda

pudessem ter quaisquer resquícios de culpa. Abrandou as consciências e permitiu que o capitalismo assumisse sua forma mais agressiva.

As idéias de Spencer foram uma força poderosa em sua época, especialmente nos Estados Unidos. [...] Os livros de Spencer venderam centenas de milhares de cópias; sua visita a Nova York em 1882 teve semelhanças com o advento de São Paulo ou de uma estrela de *rock* hoje em dia. Toda uma geração de estudiosos americanos fizeram (*sic*) eco às suas idéias (Galbraith, 110).

Vilfredo Pareto (1848-1923) foi outro defensor do sistema, estudioso de sociologia, economia e política. Fez estudos estatísticos da distribuição de renda e chegou à conclusão que, em todos as épocas e em todos lugares do mundo, a distribuição da renda sempre foi semelhante. A parcela de ricos e pobres sempre permaneceu inalterada. Essa distribuição não era a distribuição justa, mas refletia os méritos, resultantes das habilidades, talentos e capacidades dos bem-sucedidos, de acumular riqueza. As oportunidades eram iguais, alguns conseguiram *vencer na vida*, enquanto outros, os *perdedores*, estavam nessa condição por falhas pessoais. Portanto, cada um merecia a sorte que tinha e a distribuição da maneira como estava era justa.

Os estudos e conclusões de Pareto foram complementares à teoria darwiniana de Spencer e instalaram a classe social favorecida numa posição confortável, sem os riscos de que suas consciências viessem acusá-los de injustos. A ideologia resultante dessas conclusões dominou por muito tempo. A noção de mérito por maior capacidade social ficou impressa na mente das pessoas por muito tempo e até hoje dela permanecem resquícios. Até hoje se acredita que a delinquência seja resultado da falta de vontade de trabalhar.

A defesa do sistema econômico e do *modus operandi* foi se acirrando conforme as diferenças iam se acentuando. A classe social favorecida tinha muito a defender. Confortavelmente instalada no *status quo*, só tinha razões para lutar pela sua manutenção.

Em defesa dos trabalhadores formou-se uma dissidência das idéias liberais, que vieram a ser chamados os socialistas utópicos. Owen (1771-1858), na Grã-Bretanha; Henri Saint-Simon (1760-1825), Charles Fourier (1772-1837), Charles Léonard de Sismondi (1773-1842), Pierre Joseph Proudhon (1809-1865), Louis Blanc (1811-1882) e Auguste Blanqui (1805-1881) na França; Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Ferdinand Lassalle (1825-1864) na Alemanha foram os dissidentes que às idéias individualistas do liberalismo contrapunham as teorias do socialismo. O socialismo defendia a igualdade real, não apenas formal, e protestavam pelos trabalhadores espoliados de seus direitos e do seu amor próprio.

Em 1818 nasce em Trier, na Alemanha, Karl Marx, o maior crítico do sistema capitalista, da propriedade e da acumulação da riqueza. Diante da situação de extrema exploração e miséria vivida pelos trabalhadores, analisou, criticou a situação vigente, fundou e liderou um movimento político marcante na história da luta de classes, o marxismo, com profundas conseqüências na história do trabalho. Marx foi historiador, sociólogo e economista, além de filósofo. Foi acima de tudo um revolucionário que modificou o mundo na sua passagem. Ele criticou os filósofos porque sempre tentaram interpretar o mundo, em vez de tentar modificá-lo. A sua filosofia é uma filosofia de ação que provocou uma virada na história econômica e também na história da filosofia.

Teve influências do pensamento da Filosofia Clássica Alemã - especialmente do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-18210), do Socialismo Utópico, e da Economia Política Clássica inglesa, e, principalmente, da percepção acurada que teve da real condição de vida e trabalho da grande massa de homens de sua época. A análise e interpretação que fez das relações, dos processos e das estruturas do capitalismo foram baseadas na integração crítica de todas essas contribuições. Analisou os fenômenos sociais entrelaçados nas relações econômicas e políticas.

Foram Marx e Engels (1820-1895) quem denominaram o socialismo, que vinha sendo feito até então, de Socialismo Utópico, em contraposição ao Socialismo Científico - feito com a contribuição do método dialético - porque ambos acreditavam que a sociedade poderia ser reformada com a contribuição de todos, e falavam em revolução social; porque suas teorias eram teorias paternalistas e não percebiam no trabalhador o espírito de iniciativa necessário a uma mudança radical, apenas buscavam lenitivos em leis sociais que criassem condições de melhoria; porque estas leis não reconhecem as condições materiais causadoras da desigualdade (Aranha e Martins, 238).

O trabalho de Marx foi fundamentalmente “de interpretação de como o modo capitalista de produção mercantiliza as relações, as pessoas e as coisas, em âmbito nacional e mundial, ao mesmo tempo em que desenvolve as suas contradições” (Ianni, 1979, 7). Marx levou o capitalismo a “pensar-se a si mesmo, de uma maneira global e como um modo fundamentalmente antagônico de desenvolvimento histórico” (Ianni, 8).

Conseguiu enxergar além das máscaras da ideologia, além da realidade aparente. “Toda ciência seria supérflua, se a aparência exterior e a essência das coisas coincidissem diretamente” (Marx *in* Ianni, 1979, 11). Percebe as classes sociais burguesa e proletária como classes interdependentes e revolucionárias. Interdependentes porque “o movimento da classe operária em si nunca é independente, nunca é de índole exclusivamente proletária, até que todas as facções da classe média e, especialmente, sua ala mais progressista, que é a dos grandes industriais, conquiste o poder político e remodele o Estado segundo a sua vontade” (Marx *in*: Ianni, 106). Revolucionárias porque a classe burguesa “constrói o capitalismo, depois de ter surgido com o desenvolvimento e a desagregação das relações de produção do feudalismo; e a proletária, por ser a classe revolucionária que nega o capitalismo e luta para criar a sociedade sem classes, no socialismo” (Ianni, 14). Porém, denuncia o antagonismo de interesses entre ambas. Prevê que a luta do proletariado ocasionará o fim do sistema capitalista.

Crítica o capitalismo com “um sistema de mercantilização universal e de produção de mais-valia” que “mercantiliza as relações, as pessoas e as coisas”, ao mesmo tempo, que mercantiliza a força de trabalho e a energia humana que produz valor. “Por isso mesmo, transforma as próprias pessoas em mercadorias, tornando-as adjetivas de sua força de trabalho” (Ianni, 8).

Denuncia o segredo de acumulação do capitalista: “a diferença entre o trabalho necessário à reprodução da vida do operário (o que é pago) e o trabalho excedente, que o trabalhador é obrigado a realizar (não pago)” (Ianni, 19). É a diferença entre o trabalho do artesão na Idade Média e o trabalho do assalariado na sociedade industrial. O produto do trabalho do artesão lhe pertencia, podia vendê-lo e o lucro seria seu. Tudo muda para o trabalhador assalariado. Os instrumentos de trabalho, a matéria-prima e o produto do trabalho não lhe pertencem, pertencem ao capitalista. Ao trabalhador cabe apenas o mínimo para sobreviver, o cálculo desse mínimo também não lhe pertence, é definido pelo capitalista.

O excedente de seu trabalho produz um acréscimo, um valor delta: a mais-valia, que fica com o capitalista. Esta apropriação, segundo Marx, é indébita.

A mais valia e a mercadoria são a condição e o produto das relações de dependência, alienação e antagonismo do operário e do capitalista, um em face do outro. [...] As relações antagônicas não podem resolver-se a não ser que o próprio capitalismo seja também pensado. É necessário que o capitalismo se transforme em concreto pensado, pleno de suas determinações, para resolver-se. Ele precisa transformar-se em componente da consciência de classe do proletariado, que é o pólo negativo do antagonismo, para que o próprio antagonismo se desenvolva (Ianni, 9).

[...] A mais-valia é a energia do trabalhador “socialmente cristalizada em objeto social” (Ianni, 19). A acumulação capitalista só é possível às custas da expropriação desse valor.

A preocupação constante na obra de Marx é com as questões sociais geradas pelo capitalismo, com as condições e consequências do antagonismo entre as classes burguesa e proletária, e com a luta entre as ambas, além do papel central

do trabalho na ontologia do ser social. Ele observa pela ótica da divisão social do trabalho. Entende-a de modo diferente de Adam Smith. Smith acreditava que a divisão do trabalho era o meio que permitiria às forças produtivas desenvolverem-se e generalizarem os benefícios do capitalismo, inclusive em âmbito internacional. Marx considera que a divisão do trabalho é uma das formas pelas quais se concretizam as relações de alienação e antagonismo que estão na base do capitalismo, uma forma de alienação do operário com o mundo e com o produto do seu trabalho.

Devido à fragmentação do processo produtivo, no desenvolvimento da divisão social do trabalho, o operário é levado a utilizar apenas uma parte das suas faculdades criativas. Toda a sua energia tende a esgotar-se na sucção de trabalho vivo pelo trabalho morto, isto é, na cristalização de trabalho vivo segundo as determinações do capital. Muitas vezes, pois, a divisão social do trabalho traz consigo distorções no desenvolvimento e na expressividade física e espiritual do operário. Nesses sentidos é que a máquina aprece metaforicamente digerindo o operário. (Ianni, 16).

A reação do capitalismo a Marx e ao marxismo foi repressora e violenta. Porém, a médio prazo, teve resultados favoráveis aos trabalhadores. Sob constante ameaça da conscientização dos trabalhadores acerca de suas condições de trabalho e de vida serem resultantes da apropriação indevida por parte dos capitalistas, pressionados pela luta para transformar este sistema através da implantação de um sistema socialista, os Estados, representantes dos interesses do sistema, começaram a criar políticas de melhoria das condições de vida dos trabalhadores. O objetivo desses Estados era o da preservação do *status quo*, porém, mesmo contra seus interesses, tiveram que ceder a algumas mudanças.

CAPÍTULO III

ALGUNS ASPECTOS DA ONTOLOGIA DO SER EM KARL MARX

O verdadeiro fundador da sociedade civil foi o primeiro que, tendo cercado um terreno, lembrou-se de dizer isto é meu e encontrou pessoas suficientemente simples para acreditá-lo. Quantos crimes, guerras, assassínios, misérias e horrores não poupou ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, tivesse gritado a seus semelhantes: "Defendei-vos de ouvir esse impostor; estareis perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não pertence a ninguém!".

Rousseau

3. Alguns Aspectos da Ontologia do Ser em Karl Marx

Marx analisa o ser social e sua história partindo de uma concepção objetiva, materialista. Suas bases filosóficas provêm da filosofia clássica alemã e seu pensamento político foi por ela influenciado, e, mais especificamente, pela filosofia de Hegel (1770 – 1831), apesar de não concordar com idealismo deste filósofo. Esta influência foi profunda e significativa em pontos básicos. Por isso, antes de escrever sobre as idéias de Marx, é necessário retomar alguns pontos da filosofia de Hegel. Hegel, por sua vez, é marcado pela filosofia de Kant, assim, é indispensável um olhar um pouco mais distante na história, para um rápido excursão no pensamento de Kant.

3.1 Antecedentes histórico-filosóficos – Kant e Hegel *

No final do século XVIII surge um impasse nas tradições filosóficas, entre as correntes chamadas metafísicas, empiristas e racionalistas. Kant, que era um pensador inicialmente racionalista tradicional, que buscava o conhecimento da realidade numa dedução interna do pensamento, diante da crítica de Hume, empirista escocês, declara-se desperto de seu sono dogmático e sente a necessidade de buscar uma resposta ao desafio empirista. Partindo do princípio de que todo conhecimento humano tem início com a experiência chega à racionalidade da ciência e a possibilidade de fundamentar racionalmente uma ética (Arantes *in* Os Pensadores, 1996, 9).

O desafio crítico de Kant formula uma série de perguntas, como, por exemplo, *O que se pode conhecer? O que se deve fazer? O que é o homem?* Estas questões são o seu grande projeto crítico. A partir desse questionamento, discute a legitimidade dos limites do conhecimento e reflete sobre a razão pura, chegando à

* Parte dos *Antecedentes Histórico-Filosóficos – Kant e Hegel* foram escritos com base em entrevista concedida à autora pelo professor Geraldo Pereira Barbosa, em 12.06.2000. O professor Geraldo é docente da Unisul – Florianópolis e Doutorando pela PUC - São Paulo.

conclusão que não são as percepções que nos fornecem os conceitos, ao contrário, são os conceitos que geram as concepções. Estes conceitos são *moldes, filtros* ou *categorias* (Wertheimer, 1985, 53).

Para Kant, a objetividade do conhecimento é uma objetividade construída. A objetividade se constrói a partir das categorias de espaço e tempo que estão na sensação, nas formas puras da intuição, e nas doze categorias do entendimento, isto é, na razão pura. Aplica, assim, categorias do conhecimento ao fenômeno. O fenômeno seria um objeto indeterminado, que pode ser organizado pela posição empírica que organiza o sensível no espaço e tempo, aplicando as categorias para determinar a realidade, até chegar ao conhecimento (Barbosa Pereira).

Para Kant, O Ser em Si, não é passível de ser conhecido. O Ser existe fora do pensamento e só é acessível através das categorias do pensamento. O homem não pode conhecer com certeza o *noumenon*, ou como o mundo é *em si*, só pode conhecer os fenômenos, só pode conhecer como o mundo se mostra para o homem, o mundo *para si*. O homem capta o movimento da realidade através das categorias da razão e da experiência dos sentidos. Não existe uma razão pura, independente da experiência; o homem participa, através da experiência sensível, na construção da realidade.

Em *Crítica da Razão Pura*, Kant faz uma crítica da dialética transcendental e chega à conclusão que não se pode concluir, por exemplo, se o mundo é finito ou infinito. A afirmação da finitude do mundo leva a uma contradição, e, do mesmo modo, a afirmação de que o mundo é infinito, chega ao mesmo resultado, à contradição. Então, a finitude ou infinitude do mundo não é passível de ser conhecida. É algo que está além do juízo da lógica formal, é contraditório. A partir dessa reflexão, Kant conclui que o próprio Ser não pode ser conhecido, que é ilusão almejar conhecê-lo porque estas questões colocam o pensamento analítico e lógico em contradição. Para resolver esse impasse, exclui a contraditoriedade do pensamento e coloca limites. Passa a observar o mundo *fora de mim* como

mecânico, determinado, fenonêmico, e afirma que seu conhecimento é alcançado através das categorias da razão e da experiência dos sentidos.

Kant excluiu a ontologia do horizonte do conhecimento. Para ele, não se pode conhecer o Ser, só se pode conhecer o que se constrói objetivamente com as categorias, isto é, só se pode conhecer o fenômeno. O Ser não existe para o conhecimento, mas, diz Kant, pode ser pensado. O Ser não é objeto de estudo para a ciência, e sim para a filosofia. Afirma que o que se pode conhecer cientificamente é apenas a ciência natural. Cria juízos científicos com base no trabalho de Newton, que era o cientista mais avançado da época. E sobre o que não se pode conhecer, como Deus, a imortalidade da alma, a liberdade?

Isso deve ser pensado, diz Kant. Então, é preciso pensar a liberdade e para pensá-la, é preciso ter o livre-arbítrio, a possibilidade de escolher. E para que essa liberdade não seja uma escravidão aos instintos, é necessária a idéia de qualidade humana, de juízo moral, racional. A partir dessas reflexões, cria sua Ética.

Se Kant coloca a impossibilidade de conhecer ontologicamente o mundo, Hegel explicita uma ontologia global - pela primeira vez - uma ontologia onde o Devir tem preponderância sobre o Ser. E o Ser é visto como uma totalidade de totalidades. Todo Ente, por mais simples que seja, é uma totalidade de totalidades, é uma unidade de complexidades e processualidades contraditórias. Hegel está muito à frente da Física Mecânica da sua época, apesar de não ser cientista, e sim um especulativo. A sua lógica dialética abre perspectivas para uma Física que só a Física Quântica, com Einstein, irá explorar. Portanto, Hegel explicita uma ontologia, na qual o homem se faz a partir de seu trabalho. Sendo assim, só deve a si próprio as suas qualidades, não tem dívidas com o além. O homem faz a história.

No plano da ética, Kant cria uma categoria reguladora da comunidade humana. A categoria de comunidade humana pode existir, ou não, mas é uma categoria de totalidade necessária ao pensamento moral, e relacionada ao

indivíduo, ao juízo moral que escolhe uma alternativa com essa categoria. A partir da categoria reguladora, extrai uma série de juízos, os *imperativos categóricos da razão pura*. Na faculdade de julgar, ele relaciona as categorias da razão com a categoria reguladora. Mais tarde, aplica-as à idéia da história universal, do ponto de vista da comunidade humana, de como a história deve ser pensada e de como pensar os pressupostos da paz perpétua.

Kant explora as descobertas dos economistas burgueses clássicos, dos grandes economistas Smith e Ricardo. Procura, no mundo marcado pela individualidade, que é o mundo moderno burguês, a maneira de recuperar a possibilidade da moral fundamentada racionalmente. Propõe que a busca de interesses egoístas dos indivíduos coloca a necessidade de aperfeiçoamento de mecanismos eticamente orientados, normativos. Por exemplo, o crime levaria à necessidade do Direito; a guerra levaria a uma reflexão sobre a história e o Direito Internacional e à busca de arcabouço normativo neste campo. Nesta reflexão, percebe a Revolução Francesa como algo ético. Ele está buscando entender uma realidade, que é histórica, que mudou profundamente, e não é mais a realidade estática da época medieval. Estas construções de Kant são feitas com o objetivo de fundamentar a razão, fundamentar racionalmente a ética e o conhecimento racional.

No entanto, para Hegel, essa construção é insuficiente. Hegel procura ir além, pensando objetivamente na contraditoriedade da história. Acredita que, para conhecer, é preciso penetrar no conhecimento da realidade, e não adianta querer conhecer a razão pura antes de conhecer a realidade. Na verdade, a lógica de Hegel vem da relação do homem com o mundo. Sua posição é no sentido de que o que vale é a objetividade. O mundo não existe porque nós o conhecemos, porque nós agimos sobre ele, o mundo existe *a priori* e independente.

É o objetivismo contra o subjetivismo. Kant quer salvar a objetividade. Mas, Hegel questiona: Como salvar a objetividade fundamentando-a subjetivamente?

Na verdade, Kant percebe claramente que o mundo é contraditório, mas - é Hegel quem afirma - é covarde para isso. Kant percebe que o mundo é contraditório, mas não quer penetrar na contraditoriedade do mundo para conhecê-lo, para conhecer a subjetividade contraditória. Por isso recua e afasta a sua descoberta e o mundo fica, assim, incognoscível.

Segundo Hegel, o problema de Kant é justamente o ponto de partida do subjetivo. Hegel percebe isto como sendo uma falha e quer partir da objetividade do mundo. Considera que a consciência que se tem sobre o mundo é um processo constituído historicamente, é um processo no qual a humanidade foi organizando as categorias da realidade no seu pensamento ao se relacionar com o mundo, e estrutura seu pensamento a partir das categorias de Kant. Afirma que não existe a ruptura formal e absoluta que Kant estabelece entre a sensação e o entendimento. Sensação, entendimento e razão relacionam-se entre si. As categorias de espaço e tempo são categorias da natureza constituídas logicamente. É necessário ter uma visão do todo, por mínima que seja, para poder pensar o espaço e o tempo. E esta visão do todo passa também pelo conhecimento elementar da natureza. Espaço e tempo são momentos internos da matéria em movimento.

Também a separação que Kant faz entre Natureza e Sociedade, para Hegel, é exagerada, porque se existe uma distinção entre o Espírito Humano e a Natureza, esta não é tão absoluta. A posição de Hegel, desse ponto de vista, é materialista. Porém, considera que, antes da Natureza, existe o Espírito e a Lógica, e desse ponto de vista, é idealista.

No livro *A Fenomenologia do Espírito*, narra o percurso da consciência até chegar à autoconsciência. Procura mostrar a ontogênese e a filogênese do conhecimento, como o indivíduo e a humanidade constituem as categorias, como desenvolvem as estruturas do conhecimento. Considera que, para chegar ao conhecimento racional, é preciso conhecer o conjunto das determinações, a totalidade das relações com o mundo.

E Hegel vai além, explora ao máximo os limites, as contradições, as tradições metafísicas, sensacionalistas, empiristas, chega ao Iluminismo, e avança para um pensamento racional dialético. Descobre que o real é racional e que o racional é real. Descobre que nada existe fora da realidade contraditória, que não existem as idéias perfeitas de Platão, que não existe o motor imóvel do mundo, que não existe o Deus cristão, pelo menos como é pensado. Pode até existir, mas não da forma como é pensado, como algo sublime e não contraditório. Hegel descobre que não existe nada no céu, na terra, na natureza, na sociedade, no Ser ou no pensamento que não seja contraditório.

Essa é uma ruptura com uma tradição que vem desde Sócrates e Platão, que acreditavam na existência de algo estático e sublime como fundamento do conhecimento. Para Hegel, tudo é histórico e todo Ente é uma unidade. Há uma predominância do Devir sobre o Ser, isto é, o Ser é pensado como um Devir. Todo Ente é pensado como uma totalidade, um complexo de complexos e permanece sendo pela transformação. Permanece sendo a mesma substância, e não outra; a mesma pessoa e não outra; a mesma pedra e não outra, transformando-se. Permanece sendo o que é, apenas porque se transforma, caso contrário, desapareceria, perderia sua substancialidade, desestruturar-se-ia. Contesta a afirmação de Heráclito em relação à impossibilidade de o mesmo homem entrar duas vezes no mesmo rio, porque, segundo Hegel, o homem muda e o rio muda também. Mas, se forem o mesmo homem e o mesmo rio, é possível entrar duas vezes, sim, ainda que o homem tenha mudado e o rio tenha mudado também. Porque o rio, para continuar sendo o mesmo rio, precisa mudar, e o homem, para continuar vivo, precisa se alimentar, relacionar-se com o mundo, precisa mudar, sempre. Só por isso, continuam sendo o mesmo homem e o mesmo rio.

Hegel recupera a idéia de substancialidade na dialética. Os Entes se reconstituem, mas só se reconstituem mudando sempre. Há uma categoria dialética da identidade. A identidade implica em diferença, implica em oposição e contradição. Ele pensa a identidade como unidade Identidade/Não-Identidade. Só

é possível continuar sendo à medida que se muda, senão se morre. Ele desenvolve a idéia de dialética objetiva e expõe, pela primeira vez, as formas gerais do movimento dialético do ser.

Na Ciência da Lógica, Hegel procura, a partir do abstrato, chegar ao concreto da estrutura lógica do mundo. Vai do Ser e do Nada até às categorias da lógica, à teleologia e à natureza. Expõe sistematicamente a Dialética do Ser e do Nada, a Idéia, a Razão, enfim, a Compreensão, o Espírito, a Humanidade, a Autoconsciência. Conclui que o real é racional e que o racional é o real, que a história se racionaliza e a razão se historiciza, isto é, que a realidade é histórica, e que o homem interfere na construção da realidade histórica com uma racionalidade histórica. A partir dessas conclusões, deixa de buscar uma estabilidade que não existe, porque a possibilidade do desenvolvimento da razão passa por transformações.

Aplica o modelo dialético tanto à história, quanto ao processo de conhecimento humano. A história é o relato da evolução da razão entre os homens. A razão nasce da interação de fatos objetivos e da percepção humana desses mesmos fatos no intercâmbio entre as pessoas. Atribui grande importância à cultura pré-existente ao indivíduo, à história que o precede.

Hegel acredita que o espírito moderno se instaura com a Revolução Francesa. Considera que sociedade burguesa é a realização da razão, mas não no sentido de uma perfeição definitiva, e sim uma razão contraditória, que é possível pela alternativa burguesa ao feudalismo. Desse ponto de vista, ele é um filósofo burguês. Pondera que a história da filosofia é a história da liberdade humana à medida que o pensamento vai percebendo a estrutura da realidade.

O seu conceito de liberdade envolve o conhecimento. Se alguém pretende fazer algo desumanizador, não é livre, é escravo dos impulsos irracionais. Ser livre é conhecer as necessidades, porque ao conhecer a estrutura do real, é possível

dominar a realidade. Ao conhecer o homem, os seus fins, e suas necessidades, é possível dar respostas aos seus problemas.

Hegel afirma que, apesar de ter existido escravidão na Grécia Antiga, a liberdade surge com os gregos, porque alguns cidadãos eram livres. Posteriormente, com o pensamento cristão, surge a idéia de que todos são filhos de Deus, isto é, surge uma idéia de valorização da dignidade humana, de todos os seres humanos. A idéia de liberdade se desenvolve e chega à sua plenitude objetiva prática e abstrata no cristianismo medieval, alcança a objetividade com a Revolução Francesa. A liberdade se objetiva com a Revolução Francesa, quando, através da Lei Constituinte, há o reconhecimento de que todos são iguais perante a lei. Com a revolução francesa é possível um mundo em que a liberdade é de todos.

Porém, chega também à conclusão que a sociedade civil é realmente como Hobbes afirmara, a luta do homem com o homem, a luta de todos contra todos. Como, então, desenvolver esse problema da liberdade individual, burguesa, que ameaça desagregar a sociedade? A solução que Hegel encontra está no Estado Constitucional Democrático. Afirma que, para garantir a liberdade individual, para que os trabalhadores sejam protegidos pela Lei e não sejam explorados, e para que a sociedade não se desagregue, o Estado Constitucional deve colocar limites e fazer a regulamentação.

O Estado seria mais do que a soma de todos os cidadãos, seria o fundamento da sociedade, porque fundamenta a sociedade e o indivíduo. Prepondera sobre o indivíduo porque sintetiza as contradições dos interesses coletivos e particulares, porque é "o intermediário através do qual a passagem do interesse particular ao geral se torna possível" (Mota, 1994, 143). Não é possível ao indivíduo encontrar sua essência fora do grupo social, pois não é o indivíduo que se encontra, é o Espírito do mundo que retorna a si mesmo, e a melhor forma de governo, para Hegel, é a monarquia constitucionalista. Porém, ele é realista, mas nem por isso acredita que seja possível alcançar a paz perpétua.

Ao mesmo tempo é um idealista, pois acredita que a Idéia, a Lógica precede o mundo e que o homem desenvolveu a consciência através do trabalho. É justamente esse o lado positivo do trabalho, pois permite que o homem conheça a natureza e a domine, que conheça a liberdade e a usufrua. Sua filosofia é idealista porque a Idéia é a própria realidade objetiva de onde tudo procede, a realidade é constituída pelo movimento progressivo das Idéias. A semente do processo de construção da realidade é a Idéia pura (a tese), que precisa do seu oposto para se desenvolver (a antítese). A Idéia então, criando a Natureza, cria a antítese. Da tensão entre a Idéia e a Natureza nasce o Espírito, que é, ao mesmo tempo, pensamento e matéria (a síntese).

Dessa maneira, a Razão passa por diversos estágios: a Idéia alienada, o Espírito subjetivo, o Espírito objetivo e o Espírito absoluto. A Idéia alienada é a natureza privada de consciência, a natureza inorgânica e a natureza viva. O Espírito subjetivo é o mundo conscientizando-se de si mesmo, no individual e no social; neste estágio, o homem ainda está preso à subjetividade e afeto às suas emoções e desejos. Ao Espírito subjetivo opõe-se o Espírito objetivo, um grau mais elevado de consciência, no qual o Espírito é expressão da vontade coletiva e se realiza no mundo da cultura, por meio da moral, do direito, do Estado. Da tensão entre os opostos (entre a Razão subjetiva e a Razão objetiva) nasce a síntese, o Espírito absoluto, ou a Razão absoluta, que é ao mesmo tempo Idéia e Natureza, pensamento e matéria. A Idéia conscientiza-se de si mesma através da Natureza. A razão absoluta é a arte, a religião e a filosofia. Dentre elas, a filosofia é a forma mais elevada porque nela o Espírito do mundo atinge a autoconsciência, porque é na filosofia que a Razão reflete seu papel na história.

Hegel foi reitor da Universidade de Berlim, durante a época de uma monarquia absolutista, ainda que com a pretensão de ser esclarecida, e sempre admirou a Revolução Francesa. Até morrer, teve esperança que, na Alemanha, fosse possível fazer uma Reforma Constitucional. Acreditava que, apesar de a Revolução Francesa ter sido derrotada, ainda assim, iria vencer um dia, porque

havia desencadeado mudanças na base da estrutura. Acreditava que racionalidade burguesa, uma nova racionalidade, estava reformando o mundo e esta reforma iria se consolidar. A razão moderna iria vencer. A idéia de revolução política burguesa não o entusiasmava, mas a idéia de modernidade burguesa era importante para ele. Com o rumo que Napoleão deu à história francesa, Hegel arrefeceu seu entusiasmo.

O pensamento de Hegel tornou-se tão importante na Alemanha que, após sua morte, o pensamento filosófico alemão dividiu-se em três correntes: os hegelianos de Direita, os do Centro e os de Esquerda.

A Direita hegeliana, que é o Estado, interpretou da seguinte maneira: Se o real é racional, o racional é real e a monarquia prussiana existe, então existe porque é racional. Por isso, deve continuar a existir.

Essa interpretação não encontra o espírito de Hegel, porque para ele, nem tudo que existe é plenamente real, no sentido de que não tem a dignidade de ser real - este é o título que ele coloca. Existe, mas não é racional, é algo a ser superado, isto é, é necessário historicamente que seja superado. O real não envolve só o que contingentemente existe, envolve o conjunto do movimento, inclusive as tendências de afirmação, a satisfação das necessidades históricas. O real é o que se faz necessário historicamente. O Estado existe, mas precisa ser superado porque, da forma que está, não se sustenta.

A interpretação dos hegelianos de Centro faz uma crítica ao sacro império romano-germânico propondo a Constituinte. Não propõem o fim da monarquia, mas uma constituinte burguesa, racional. Como era muito perigoso fazer crítica política, o Centro critica a visão religiosa do Estado, critica o princípio do monarca acreditar no Direito Divino da hereditariedade. Estas críticas não agradam ao monarca, porque lhe convém continuar sendo herdeiro por direito divino, mas não as reprime, por acreditar que não ofereçam perigo.

No entanto, a Esquerda hegeliana é republicana. É na Esquerda que surge o jovem hegeliano Marx. Mais tarde, essa Esquerda se divide novamente em Direita da Esquerda, Centro da Esquerda e Esquerda da Esquerda. Bruno Bauer será o representante da Direita da Esquerda, e Marx o representante da Esquerda da Esquerda.

Na década de 40, morre o déspota esclarecido Frederico Guilherme II, com seus ideais humanistas, e sobe ao trono um déspota não esclarecido, Frederico Guilherme IV. Este expulsa os hegelianos da Universidade. Marx, que tinha feito concurso com sua tese de Demócrito e Epicuro, fica impedido de entrar na Universidade, e segue a carreira de jornalista.

Ao escrever sua tese de doutorado, Marx, com 19 anos, confronta-se com as idéias de Hegel. Pretende derrotá-las porque, sendo um democrata radical, não aceita totalmente aquelas idéias políticas e nem a suposta conciliação com a monarquia. Lê muito, dias inteiros e noites até madrugada, à luz de velas; chega até a adoecer. Mesmo assim é derrotado por Hegel. Marx era ainda muito jovem para isso, mas conclui que Hegel é superior a todas as idéias filosóficas que já estudara antes.

A obra de Marx só é viável por duas razões: primeira, porque tem à sua disposição os instrumentos do pensamento dialético de Hegel. Segunda, tem à sua disposição uma reflexão dos socialistas utópicos, das forças emancipatórias, e toda tradição Iluminista, representada por Rousseau e Voltaire; além disso, tem à disposição uma reflexão da Economia Política sobre a sociedade e Ciência Moderna que está surgindo.

Esses antecedentes, sobretudo a concepção dialética do real de Hegel, tornam possível a síntese de Marx. Mas a sua síntese não é apenas o ajuntamento de todo este material, é uma integração crítica e um avanço em pesquisa original sobre a realidade atual.

A concepção do real, de Marx, se consolida muito cedo. Acontece já na juventude, entre os anos de 1937 e 1944. Nestes anos, ele forma sua concepção do real, já na forma madura, que permanece. Posteriormente, aprofunda o conhecimento científico do capitalismo e descobre a *Lei do Valor*. Marx é muito importante para a evolução da história da filosofia, porque supera a filosofia como algo fechado em si mesmo.

Em sua tese de doutorado, sobre Demócrito e Epicuro - dois filósofos gregos, o primeiro da época de Sócrates e Epicuro pós-socrático - Marx confronta-os. Mostra Demócrito como um atomista mecânico e Epicuro como um atomista dialético. Ele o faz atacando Hegel, que desvalorizava esses dois pensadores, e os considerava importantes, porém secundários. Marx valorizava Epicuro porque acreditava ter sido ele quem abriu as perspectivas para o sistema de Aristóteles, abordando o problema da liberdade individual e as possíveis alternativas. Em Epicuro, os átomos não permanecem sempre iguais, existem irregularidades, chocam-se entre si, saem de órbita, e esse acaso, no plano físico, possibilitaria o acaso no plano dos homens.

Aristóteles acredita que o homem é um Ser Social, que o natural do homem é viver na *polis*, por isso, é preciso buscar uma ética que pense o homem como um Ser Social, vivendo na *polis*. Desenvolve uma ética concreta, que busca a virtude como a mediação entre dois vícios. Por exemplo, a coragem seria uma mediação entre a covardia e a imprudência. Aristóteles não trabalha mais com idéias puras, adota outro tipo de ética, uma ética aplicável socialmente, ao homem como *zoon politicon**.

O pensamento de Aristóteles é mais empírico do que as Idéias Puras de Platão. As Idéias Puras de Platão, em Aristóteles, são o Motor Imóvel do Mundo. Em São Tomás D'Aquino, no cristianismo, o Motor Imóvel do Mundo foi

* Na Introdução à *Crítica da Economia Política*, Marx assim explica o *zoon politicon*: não só animal social, mas animal que só pode isolar-se em sociedade.

traduzido como Deus. O Motor Imóvel do Mundo é imóvel, e, para ser imóvel, não pode ter matéria.

Para Aristóteles, há duas categorias fundamentais, a energia e a *dynamis*. Para a *dynamis*, há quatro causas - e causa é tudo o que contribui para a realidade do ser. São elas: a material, a formal, a eficiente e a final. Por exemplo, na estátua de Palas Atena, a causa material é aquilo de que a estátua é feita, o mármore; a causa formal é a imagem da deusa; a causa eficiente é o escultor, e a causa final é o objeto de contemplação, de culto religioso (Aristóteles, 1996).

As bases de Hegel não vêm de Platão, seu vínculo é com Aristóteles. Hegel busca explicações nas causas formais, até chegar no motor imóvel do mundo. O motor imóvel do mundo é constituído pela *dynamis* e pela matéria. *Dynamis* é a potencialidade, a matéria é o ato. Uma semente é potencialmente uma árvore, mas em ato ela é só uma semente. Então, a *dynamis*, que é potencialidade, está no interior da realidade, que é a semente. Esta idéia é central em Hegel. A potencialidade está no interior do real. Para se tornar ato precisa concretizar-se, e isso vai de encontro com a corrente filosófica, porque é uma posição realista. O potencial está no interior do real, e no início de tudo, o motor imóvel, que, para ser imóvel não pode ter matéria, pois se tivesse matéria, seria originado da potencialidade. O motor imóvel, origem de tudo, é puro ato.

Partindo da noção kantiana, na qual o sujeito participa da construção da realidade, Hegel propõe que não existe razão desvinculada do tempo, que a realidade é um processo, é um movimento constante de vir-a-ser. Não existem verdades eternas, a verdade é um processo e o conhecimento deve ser buscado na história. A realidade está impregnada de opostos e contradições e sua descrição tem, necessariamente, que ser plena de opostos e contradições. Não se separa o pensamento do contexto histórico, fora dele não há critério para se conhecer o que é verdadeiro.

Para Hegel, a história fornece um modelo para a evolução da razão no mundo, pois segue um objetivo definido. A história é uma longa cadeia de pensamentos cujos elos se unem seguindo determinadas regras. Hegel contrapõe o conhecimento abstrato - aquele estabelecido a partir da realidade imediata, da aparência - ao conhecimento real - que descreve o processo de constituição da realidade através das contradições que a criam. Para explicar o processo de constituição da realidade, Hegel desenvolve a *dialética idealista* na qual a razão passa por diversos graus.

Um novo pensamento surge com base em outros pensamentos anteriores e será inevitavelmente contrariado pelo anterior. Dessa forma, surgem duas maneiras de pensar, que se opõem entre si, e entre os dois pensamentos existe uma tensão. Esta tensão é resolvida quando um terceiro pensamento é formulado, dentro do qual se acomoda o que havia de melhor nos dois pontos de vista precedentes. É um processo no qual a força destruidora é a fonte geradora do processo histórico. É a este processo que Hegel chama de *evolução dialética*.

A partir da abordagem dialética, nasce uma nova maneira de perceber a história. O presente é consequência de um longo processo iniciado no passado e cujo motor interno é a contradição dialética. Tudo contém em si mesmo o germe de sua destruição e, portanto, da sua superação. A palavra *dialética* vem do grego *dia*, que significa dualidade, troca, e *lectikós*, apto à palavra, capaz de falar. É a mesma raiz de *logos* (palavra, razão) e, portanto, se assemelha ao conceito de diálogo. No diálogo há dualidade de razões.

O conceito de alienação surge com Hegel. Esta palavra vem do latim *alienare*, *alienus*, e significa pertencer ao *alius*, ao outro. Então, alienar é o mesmo que alhear, tornar alheio o que é seu. Para Hegel, alienação “corresponde ao momento em que o Espírito ‘sai de si’ e se manifesta na construção da cultura. Essa cisão provocada pelo espírito que se exterioriza na cultura (por meio do trabalho) é superada pelo trabalho da consciência, que nesse estágio superior é

consciente de si" (Aranha e Martins, 1994, 11). Ao privilegiar a consciência, Hegel perde a materialidade do trabalho – é Marx quem afirma – e é neste ponto que surge a antítese ao pensamento de Hegel: o materialismo de Karl Marx (Aranha e Martins 1994).

3.2 Karl Marx

Em 1943, Marx escreve *Crítica da Filosofia do Direito Público*, onde estuda as idéias de Hegel ainda mais profundamente que na época da sua tese de doutorado. Demonstra que este filósofo, ao descrever o Estado burguês, descreve-o, em parte, como é realmente, e em parte, como quer ser visto. Marx afirma que Hegel apresenta o Estado deduzido da sua lógica, aprioristicamente, que desdobra a lógica dialética e encaixa o abstrato no concreto para explicá-lo. Marx acredita que é preciso estudar as contradições do Estado real e expô-lo como realmente é, ao invés de extrair o Estado da lógica, como Hegel fez.

Conclui que o Estado é uma falsa comunidade. É a classe dominante, a burguesia organizada em Estado, que se apresenta como sendo uma democracia universal. Na verdade, é um poder burguês, mas se apresenta como um poder comunitário. Esse elemento, essa aparência, é uma aparência necessária para o controle do poder, e a idéia de democracia de Hegel seria o autogoverno dos homens, que não está realizado nesse Estado. A democracia, pelo contrário, passaria pela extinção do Estado Político, pelo fim da exploração do homem pelo homem, pelo fim da divisão de classes. Para alcançar este objetivo, é preciso estudar a sociedade civil, estudar a Economia.

A partir dessas conclusões, Marx escreve a *Crítica da Filosofia*, a *Crítica da Religião*, a *Crítica a Feuerbach*, a *Crítica da Filosofia do Direito*, analisando a totalidade sócio-histórica, tendo como base a Economia.

Na *Introdução à Filosofia do Direito de Hegel*, Marx afirma que Feuerbach foi o único filósofo a ir além de Hegel. Feuerbach é hegeliano do Centro da Esquerda, republicano, portanto, e critica Hegel. É materialista, mas um materialista que Marx chama de humanista abstrato, porque não se dá conta da dialética, não recupera a dialética hegeliana. Feuerbach mostra que foi o homem que criou Deus e não Deus que criou o homem e acreditava que na terra é que se compreende porque o homem teve necessidade de criar o céu. Sob o aspecto da criação de Deus pelo homem, Marx concorda com Feuerbach. No lugar da religião com Deus, Feuerbach preconiza que se coloque a religião do homem. A humanidade, por ter colocado o mais sublime de si na divindade, que é a comunidade, alienou-se. No lugar dessa religião com Deus é preciso criar uma religião da humanidade, uma filosofia de amor ao próximo, uma filosofia humanista.

Mas, para Marx, uma filosofia humanista não é suficiente. Esta filosofia pode ser tão inócua quanto a religião, em se tratando do objetivo de transformar a humanidade. É preciso uma transformação prática, revolucionária, uma transformação da relação social material alienada para que as formas de consciência alienadas possam desaparecer. A humanidade não criou Deus sem necessidade, criou Deus porque estava carente de uma comunidade verdadeira. Para substituir a comunidade, no sentido de *todos em busca do bem comum*, criou uma comunidade ilusória, criou um coração num mundo sem coração, um espírito num mundo carente de espírito. Criou um sistema moral, ao qual Marx vai se referir como ópio do povo. Ópio, no sentido de consolo da criatura oprimida.

A força da religião provém de uma situação alienada, da necessidade de um substituto num mundo carente de ilusões. Por isso, Marx acreditava que a crítica da religião, por si só, não levaria a resultados, apenas privaria as pessoas da esperança. O resultado seria uma outra substituição, de uma religião com Deus em troca de uma religião de Estado, ou uma religião do Dinheiro, ou do Partido. Seria um ateísmo religioso, que em lugar de Deus colocar-se-ia um ego transcendental, como em Nietzsche.

A efetividade da crença é real e o problema não se resolve com uma crítica meramente epistemológica. A crítica à religião teria sentido na luta contra um mundo que precisa de ilusões, com o objetivo de recuperar a lucidez e superar a alienação real, de demonstrar que o Ser precisou da religião para responder a necessidades sociais. Marx vai além, e conclui que só as idéias não transformam o mundo.

As idéias só transformam o mundo se forem idéias radicais, e ser radical é buscar a raiz, e a raiz é o próprio homem. É no homem que está a possibilidade de superar a alienação. As idéias precisam ser confrontadas com as necessidades humanas, que são as necessidades históricas humanas, as necessidades atuais. É preciso que o proletariado crie um movimento direcionado à busca de respostas para as necessidades históricas atuais e, dessa maneira, as idéias serão capazes de se transformar numa força material. Este movimento indicado por Marx inclui a destruição do poder do Estado burguês, assunto que será abordado mais adiante. Para Marx, a força material só pode ser destruída pela força material, a arma da crítica não substitui a crítica das armas, e o proletariado é uma classe universal.

O proletariado está unido ao capital - capital e proletariado são um todo. Mas o proletariado é a parte revolucionária porque a sua relação com o capital se dá numa forma alienada, dominada pelo capital. O proletariado precisa superar essa condição de criatura oprimida e, para consegui-lo, precisa superar o capital. Superando o capital, extingue-se como proletariado, mas não como produtor.

Marx preserva a noção de dialética de Hegel, mas no lugar das Idéias coloca os Fatos Materiais; no lugar da filosofia idealista coloca a filosofia materialista, cuja visão é oposta ao idealismo. "Enquanto para Hegel, a 'razão universal' é a força que impele a história para frente, para Marx, as condições materiais de vida eram decisivas para a história. Não são os pressupostos espirituais numa sociedade que levavam a modificações materiais, mas exatamente o oposto: as condições materiais determinavam, em última instância, também, as espirituais" (Aranha e Martins, 1994, 11).

A produção das idéias, das representações e da consciência está, antes de mais nada, direta e intimamente ligada à atividade material e ao comércio material dos homens; é a linguagem da vida real. As representações, o pensamento, o comércio intelectual dos homens aparecem aqui, ainda, como a emanção direta do seu comportamento material. O mesmo ocorre com a produção intelectual, tal como se apresenta na linguagem da política, das leis, da moral, da religião, da metafísica, etc., de um povo. Os homens são os produtores de suas representações, de suas idéias etc., mas os homens reais, atuantes, condicionados que são por desenvolvimento determinado de suas forças produtivas e das relações a elas correspondentes, incluído-se as mais amplas formas que estas possam tomar. A consciência jamais pode ser outra coisa que o Ser consciente e o Ser dos homens é o seu processo real de vida. E se, em toda a ideologia, os homens e as suas relações nos parecem colocados de cabeça para baixo, como numa câmara escura, esse fenômeno decorre do seu processo de vida histórico, da mesma forma que a inversão dos objetos sobre a retina decorre do seu processo de vida diretamente físico. Ao contrário da filosofia alemã que desce do céu sobre a terra, é da terra ao céu que subimos aqui. Em outras palavras, aqui não partimos daquilo que os homens dizem, imaginam, crêem, nem muito menos do que são nas palavras, pensamento, imaginação e representação de outrem para atingir finalmente os homens em carne e osso. Não, aqui partimos dos homens tomados em sua atividade real, segundo seu processo real de vida, representando também o desenvolvimento dos reflexos e dos ecos ideológicos desse processo vital (Engels e Marx *in* Ianni, 1979, 50-51).

Para o materialismo, o ser físico tem prioridade ontológica em relação à consciência. O mundo material precede o espírito, a matéria é um dado primário e é a fonte da consciência. O movimento é propriedade fundamental da matéria e existe independente da consciência. Isso significa que o ser pode existir sem a consciência, mas a consciência não pode existir sem o ser. A consciência é um dado secundário derivado da matéria. O mesmo vale para a precedência da produção material para a produção da consciência. São as condições materiais de vida na sociedade que determinam o pensamento e a consciência. Também para a evolução da história, as condições materiais são decisivas.

Para conhecer o real, é preciso conhecer o processo de produção dos bens materiais. O modo de produção da condição de existência fundamenta a *ontogênese do ser social*. Segundo Marx, analisando a relação dos homens entre si e dos homens com a natureza, chega-se ao conhecimento de como eles produzem suas idéias e como criam a consciência de si mesmos, porque as idéias são consequência do modo de produção econômico (Aranha e Martins, 1994, 120).

Marx declarou a importância de considerar “o conjunto das relações de produção” como a base real das formas de consciência, que Engels, em seu discurso no enterro de Marx, lembra: “os homens devem primeiro de tudo comer, beber, ter um teto e vestir-se, antes de ocupar-se de política, de ciência, de arte, de religião, etc.” (Lukács, 1979, 41).

3.2.1 Estrutura Social

Para Marx, uma sociedade é o reflexo de sua base material, isto é, as relações materiais, econômicas e sociais são as bases da sociedade e as responsáveis pelos rumos da história. A sociedade se estrutura em dois níveis: a infra-estrutura e a superestrutura.

A infra-estrutura constitui a base econômica, que, segundo o materialismo, é o fundamento e engloba três camadas: a primeira, composta pelas condições naturais de produção - recursos naturais - que pré-existem à sociedade; a segunda, pelos meios de produção - a força de trabalho do homem, as máquinas e equipamentos; e, terceiro, pelas relações de produção - a organização do trabalho no interior de uma sociedade, as relações de posse dos meios de produção e a divisão do trabalho.

A superestrutura é constituída pelas estruturas jurídico-políticas - representadas pelo Estado e pelo direito, - e pela estrutura ideológica - representada pela religião, educação, filosofia, arte e ciência. A forma de produção baseada na relação de exploração econômica determina as relações políticas e ideológicas na sociedade e, conseqüentemente, as relações de direito e sua forma de governo. As relações políticas e ideológicas na sociedade fazem prevalecer o direito do mais forte.

Base e superestrutura de uma sociedade condicionam-se mutuamente e entre elas existe uma interação, uma tensão, que é o materialismo dialético. A superestrutura está a serviço da classe econômica detentora dos bens de produção

tanto no nível da estrutura jurídico-política, como dominação do Estado, quanto de dominação ideológica, ao nível da educação, artes, ciências, filosofia, leis, etc. A superestrutura é uma instância a serviço do poder dominante que molda a consciência do trabalhador conforme os seus interesses, o Estado é o reflexo do antagonismo da sociedade civil.

[...] na produção social da própria existência, os homens entram em relações determinadas, necessárias, independentes de sua vontade; estas relações de produção correspondem a um grau determinado de desenvolvimento de suas forças produtivas materiais. O conjunto dessas relações de produção constitui a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política e à qual correspondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina a realidade; ao contrário, é a realidade social que determina sua consciência (Marx, 1996, 52).

3.2.2 A reificação do homem e a fetichização da mercadoria

A reificação (do latim *res*, coisa) do homem começa com a alienação do produto do trabalho. No capitalismo, o produto não pertence ao trabalhador, o produto é alienado ao capitalista. Na atividade alienada o trabalhador não se sente como sujeito atuante de sua atividade, ele é atuado por forças externas. Perde o controle sobre o produto e, também, sobre seu trabalho: não é mais ele quem decide se trabalha ou não trabalha, em consequência, não é mais ele quem decide se irá dispor dos meios de sobrevivência ou não; a decisão cabe ao empregador. Também perde o controle sobre seu rendimento, o ritmo do trabalho não é mais ditado pelo seu organismo, mas é dado externamente.

Desta maneira, o pensar e o fazer são separados um do outro. "O produto do seu trabalho subtrai-se à sua vontade, à sua consciência e ao seu controle, e o produtor não se reconhece no que produz. O produto surge como um poder separado do produtor, como realidade soberana e tirânica que o domina e ameaça" (Aranha e Martins, 1994, 244). O trabalhador vende, não apenas sua própria força de trabalho, como também toda a sua dignidade humana e se

transforma, ele mesmo, em mercadoria. Trabalha para outra pessoa e seu trabalho é algo externo a ele mesmo. O trabalhador perde a si mesmo, perde sua existência humana, e se torna alienado.

O capitalismo transforma as pessoas em mercadorias, mercantiliza a força de trabalho. As pessoas são transformadas em coisas, as relações de umas com as outras assumem o caráter de propriedade, não apenas nas relações de trabalho, mas até dentro da própria família. “A burguesia rasgou o véu do comovente sentimentalismo que envolvia as relações familiares e as reduziu a meras relações monetárias” (Engles e Marx, 1998, 69). Os patrões assumem a atitude de proprietário com os seres humanos, seus empregados. “Em essência, o capitalismo é um sistema de mercantilização universal e de produção de mais-valia. Ele mercantiliza as relações, as pessoas e as coisas” (Ianni, 1979, 8). “[...] as relações burguesas aparecem transformadas em ouro e prata...” (Marx, 1996, 87). Ocorre a inversão de valores: o homem se *coisifica*, e a mercadoria assume o seu lugar, se humaniza. As relações das pessoas, uma para com as outras, assumem o caráter de propriedade. Ocorre o fetichismo da mercadoria e reificação do trabalhador (Aranha e Martins, 1994, 13, 242).

Finalmente, o trabalho que põe valor de troca se caracteriza pela apresentação, por assim dizer, às avessas, da relação social das pessoas, ou seja, como relação social entre coisas”. [...] Por isso, se é correto dizer que o valor de troca é uma relação entre pessoas, é preciso, contudo acrescentar: relação encoberta por coisas. [...] Não é outra coisa senão a rotina da vida cotidiana o que faz parecer trivial e óbvio o fato de uma relação social de produção assumir a forma de um objeto; de tal maneira que a relação das pessoas em seu trabalho se apresenta como sendo um relacionamento de coisas consigo mesmas e de coisas com pessoas. Contudo, no que diz respeito à mercadoria, essa mistificação é ainda muito simples. Pois geralmente se tem uma maior ou menor impressão de que a relação das mercadorias como valores de troca é mais uma relação de pessoas com sua atividade produtiva recíproca (Aranha e Martins, 1994, 63).

O fetichismo é o processo pelo qual a mercadoria é considerada um organismo vivo, é o processo que torna os valores de troca superiores aos valores de uso, e que transforma os valores de troca nos determinantes das relações entre

os homens. A relação entre os trabalhadores, que produzem as mercadorias, não aparece como sendo relação humana, mas entre os produtos do seu trabalho.

A mercadoria adquire valor superior ao homem, pois os homens se tornam sujeitos do objeto, privilegiam-se as relações entre as coisas, que vão definir relações materiais entre pessoas. Com isso, a mercadoria assume formas abstratas (dinheiro, capital) que, ao invés de serem intermediárias entre indivíduos, convertem-se em realidades soberanas e tirânicas (Aranha e Martins, 1994, 13).

A superestrutura representada pelo Estado e pela ideologia impede que os trabalhadores percebam a inversão e reajam à exploração. “A ideologia impede que o proletário tenha consciência da própria submissão, porque camufla a luta de classes quando faz a representação ilusória da sociedade mostrando-a como uma e harmônica. Mais ainda, a ideologia esconde que o Estado, longe de representar o bem comum, é expressão dos interesses da classe dominante” (Aranha e Martins, 1994, 233).

De modo diferente de Hegel, para quem o Estado representava o Espírito objetivo, onde as contradições sociais eram superadas, Marx o percebia como o reflexo das contradições da sociedade civil e como superestrutura a serviço do poder dominante. “O poder político do Estado moderno nada mais é do que um comitê (*Asschuss*) para administrar os negócios comuns de toda a classe burguesa” (Engels e Marx, 1998, 68).

A luta de classes do proletariado contra a burguesia deveria incluir a luta pela destruição do poder do Estado burguês. Este novo Estado seria capaz de rejeitar o capital, o mercado e eliminar a propriedade privada dos meios de produção, tornando-a comunitária. Porém, diferente dos anarquistas, ele acreditava que havia a necessidade de um período de transição do Estado burguês para o regime da ditadura do proletariado, período este necessário ao fortalecimento da classe operária. Acreditava não ser possível a passagem direta do regime de dominação enquanto a classe burguesa não estivesse completamente

extinta. O Estado deveria desaparecer gradativamente. Primeiro deveria concentrar em si todos os instrumentos de produção, ou seja, centralizar “o proletariado organizado como classe dominante, e aumentar o mais rapidamente possível a massa das forças produtivas” (Engels e Marx. 1998, 87).

3.2.3 A mais-valia

O sistema capitalista se fundamenta na produção de mercadorias. Para Marx, a mercadoria apresenta duplo aspecto: o aspecto do valor de uso e o do valor de troca.

O valor de uso é produção de coisas úteis e necessárias à sobrevivência; por exemplo, o valor de uso do pão é ser alimento. É onde se efetiva o trabalho concreto, em sua dimensão qualitativa. “Os valores de uso são imediatamente meios de subsistência. [...] O valor de uso* não expressa nenhuma relação social de produção” (Marx, 1996, 58).

O valor de troca é o preço pelo qual pode ser trocado. É onde se apagam as formas concretas de trabalho, onde todas as formas de trabalho se reduzem a uma única espécie, a do trabalho abstrato. É uma forma social de trabalho onde se destaca a dimensão quantitativa. A dimensão quantitativa da mercadoria é responsável pela alienação, pela relação de dependência, pelo antagonismo entre trabalhador e capitalista, e conseqüentemente, pela elisão da dimensão qualitativa na vida do trabalhador.

A mercadoria é valor de uso: trigo, linho, diamante, máquina, etc., mas como mercadoria ela *não é*, ao mesmo tempo, valor de uso. Fosse ela valor de uso para seu possuidor, isto é, fosse ela imediatamente meio para a satisfação de suas necessidades, não seria mercadoria. Para ele (seu possuidor), ela é, pelo contrário, um *não-valor de uso*, a saber, mero portador material do valor de troca, ou simples *meio de troca*; como portador ativo do valor de troca, o valor de uso torna-se meio de troca. Ela continua sendo valor de uso para ele, mas apenas como valor de troca. Por isso, como valor de uso, ela precisa ainda *vir a ser*, e por isso só para outros. Não sendo ela valor de uso para seu próprio possuidor, é valor de uso para possuidores de outras mercadorias. Quando isso não acontece, seu trabalho foi trabalho em vão, não

* O destaque em negrito é da autora

resultou, portanto em mercadoria. [...] É apenas através dessa *alienação* multilateral das mercadorias que o trabalho contido nelas se torna trabalho útil (Marx, 1996, 69).

Marx constatou que a separação entre valor de uso e valor de troca se dá pela alienação do produto de seu produtor. O trabalho individual, que deixa de se apresentar como trabalho individual e passa a ser trabalho abstrato, passa a ser, em última instância, dinheiro.

O valor de troca aparece primeiramente como relação quantitativa em que valores de uso são trocáveis entre si. [...] Como valor de troca, (as mercadorias) apresentam trabalho igual, sem diferenças, isto é, trabalho em que a individualidade dos trabalhadores se extinguiu. Trabalho que põe valor de troca é, por isso, trabalho abstratamente geral. [...] Como valor de troca, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de tempo de trabalho coagulado (Marx, 1996, 58-59).

A forma de produção de mercadorias se dá através da venda que o trabalhador faz ao capitalista - o detentor dos meios de produção - da sua força de trabalho. O capitalista paga ao trabalhador um salário que não corresponde à totalidade de trabalho incorporado na mercadoria. Quando da venda da mercadoria produzida pelo trabalhador são descontados os preços, o salário e outros custos de produção, sempre sobra certa quantia. O capitalista se apropria desta parte excedente de trabalho. Esta quantia, Marx chama de mais-valia, ou lucro e esta parte excedente é que cria o capital, tira das mãos do trabalhador os meios necessários para que possa produzir com liberdade e dignidade. Isto significa que o capitalista toma para si um valor que, na verdade, foi gerado pelo trabalhador.

No curso intelectual de seu trabalho, Marx descobre que a mercadoria se singulariza por exprimir, em última instância, uma relação determinada de alienação entre o operário e o capitalista. Inicialmente, a mercadoria aparece como valor de uso. Mas essa é a expressão, por assim dizer, subjetiva da mercadoria, enquanto uma relação entre o produtor e o produto do seu trabalho. À medida que a análise progride, no entanto, fica evidente que por sob o valor de uso está o valor de troca, e de que sob este está o valor trabalho, isto é, o trabalho social nela cristalizado. Assim, a troca de mercadorias esconde a troca de trabalhos sociais nela cristalizados. Na medida em que a força de trabalho cria valor, pois que o valor é energia humana socialmente cristalizada em objeto social, a acumulação de capital pelo capitalista só é possível pela expropriação. Ou seja, o capitalista contra certa quantidade de força de trabalho

do operário, mas faz com que ele produza maior quantidade de valor do que o que lhe é restituído sob a forma de salário (Aranha e Martins, 1994).

O trabalho é a única fonte da riqueza.

Não sendo, com efeito, o valor de troca das mercadorias nada mais que a relação dos trabalhos dos indivíduos entre si como iguais e gerais, nada mais que a expressão em objeto de uma forma especificamente social do trabalho, é tautologia afirmar que o trabalho seja a única fonte do valor de troca e, por isso, da riqueza enquanto se constitua de valores de troca (Marx, 1996, 64).

A apropriação da mais valia pelo capitalista é exploração.

3.2.4 A Ontologia do Ser em Karl Marx

Uma preocupação de Karl Marx ao longo de sua obra é com as *determinações da existência*, com a ontologia do ser. Porém, o pensar na *hominização* do homem, em seus escritos, não é feito de forma sistematizada, é consequência de suas reflexões acerca da produção, distribuição, troca e consumo.

Em sua obra “não há nenhum tratamento autônomo de problemas ontológicos” (Lukács, 1979, 11), porém, os seus enunciados sobre as determinações da existência são expressões ontológicas, pois para Marx, o trabalho e as formas de trabalho são elementos estruturantes do ser. Estas expressões ontológicas são elaboradas especialmente nos *Manuscritos* de 1843, nos *Manuscritos Econômicos Filosóficos*, em 1844 e em *A Ideologia Alemã*. Nos *Manuscritos*, faz uma crítica da Economia Política e conclui que não é uma crítica ao capital porque os próprios economistas burgueses mostram que o trabalhador é explorado e esta é a causa da alienação.

Coloca-se acima da Economia Política que pensa o trabalhador apenas como agente de produção, que precisa ser alimentado para poder trabalhar, e reconhece seu valor enquanto mão-de-obra e reproduzidor de mais mão-de-obra. As demais necessidades dos trabalhadores, os economistas não assumem sob sua responsabilidade. Delegam-na ao Estado, ao juiz, à polícia, ao asilo de velhos, de loucos, etc. Como economistas, o seu interesse se resume aos agentes da produção.

Marx faz uma crítica à alienação entre Filosofia e Ciência. A ciência, separada da filosofia, só é uma ciência positivista, acrítica. Posiciona-se num ponto de observação acima daquele da Economia Política e assim consegue superá-lo. Acredita que o próprio Hegel teve um ponto de vista além daquele da Economia Política. Para Marx, Hegel percebe que existe alienação, mas não explora essa percepção. A superação da alienação, em Hegel, é meramente ideal. É um filósofo que, separado da materialidade, procura uma resposta só filosófica a um problema prático. Na verdade, a superação de alienação de Hegel é uma forma de consciência alienada. A teoria que quer resolver o problema apenas teoricamente já é, por si, alienada, porque se fecha em si mesma.

Mas, Marx acredita que se é uma superação meramente ideal, então não é uma superação da alienação. Ele considera que é o Ser que determina a consciência e não a consciência que determina o Ser; essa é a posição de que o todo determina a parte, a consciência está no interior do Ser consciente e em nenhum outro lugar.

A consciência é realmente uma consciência do ser social, e no interior do ser social existem vários complexos que interagem entre si. O complexo que tem maior peso é a Economia, porque todo trabalho humano é um trabalho consciente, isto é, o trabalhador sempre escolhe entre alternativas para produzir. A Economia tem maior peso do que as Instituições, os complexos culturais, a arte, porque se os homens não produzirem as condições materiais da existência como seres humanos vivos, tudo o mais não poderá existir, nem arte, nem as próprias instituições. Por isso a Economia mantém a primazia, porque sem o trabalho não existem os outros complexos.

Com esse raciocínio, Marx chega à Ontologia do Ser Social. Considera a visão materialista, que é o Ser que determina a Consciência e não a Consciência que determina o Ser, considera a relação Todo/Parte. Quanto ao trabalho, propõe

uma resolução na prática, a partir da conclusão de que o trabalho é alienado devido às características da relação.

No lugar da ciência alienada da filosofia alienada, e da filosofia alienada da ciência, Marx acredita ser necessário criar uma razão científico-filosófica que una as categorias filosóficas de totalidade. Essa razão científico-filosófica torna possível uma vida humana racional com o máximo de liberdade, com a máxima racionalidade - racionalidade no sentido dialético e não uma racionalidade burocrática - que se una ao conhecimento empírico e à prática. Portanto, é necessário unir a teoria à prática, unir a ciência à filosofia, em todos os níveis. A prova da realidade do conhecimento é o domínio que se consegue sobre a realidade, do ponto de vista humano global, sob o ponto de vista pragmático imediato. A teoria tem que provar sua força, sua potência, profanamente, no mundo, no trabalho prático, transformando a realidade. A prova é conseguir transformar a realidade, a partir do conhecimento que se tem dela.

Para Marx, o homem se fez a partir do seu trabalho, a partir dele criou uma natureza nova, que não existia antes, a natureza antropológica. O trabalho é práxis histórica, uma operação histórica, e a natureza antropológica é uma natureza humana, diferente, que envolve leis que não existiam na realidade histórica anterior. As leis sociais de todas as sociedades humanas são constituídas por ações intencionais e conscientes. As relações sociais são constitutivas do ser do homem.

Marx constata que são os imperativos da Economia Política os responsáveis pela alienação do homem. O caminho para descobrir esta forma de alienação é a análise do trabalho, e não a da propriedade privada, porque o trabalho a precede. É através do trabalho que o trabalhador se aliena e se torna subordinado à rede privada, escravizado ao capital.

O trabalho é uma relação imediata com a natureza em qualquer sociedade humana possível. Mas não é isso que é alienante, o que torna o trabalhador alienado é o fato que o trabalho é mediado por uma outra relação social alienada,

na qual o produtor se afasta de seu produto, aliena-se em relação ao sentido do seu trabalho, em relação aos outros homens, em relação à sua sociedade, em suma, em relação a tudo e a si próprio.

O homem sempre escolhe entre alternativas no trabalho, e o conhecimento sobre a realidade dá um domínio sobre ela, sobre a liberdade, permite uma ampliação da liberdade humana. O homem, diferente dos outros animais, abelhas, castores, formigas que também trabalham, desenvolve suas forças produtivas. Essas sociedades animais, como no caso das formigas, não têm alternativas, mas o homem as tem. O desenvolvimento das forças produtivas possibilita revolucionar as relações de profissão e emancipar o trabalho da alienação.

O que é adequado ao ser social do homem? Para Marx, é viver num mundo em que pode desenvolver ao máximo suas capacidades e desenvolver ao máximo as necessidades humanizadoras onde o trabalho tem um máximo fim em si. Alienado, o trabalho tem apenas o fim de receber um salário para poder sobreviver.

O homem sempre precisará suprir as necessidades de sobrevivência, porém a preocupação de Marx vai além, reflete sobre a ampliação da liberdade humana. Acredita que, para isso, o conhecimento é uma necessidade e a sua ontologia está ligada à visão da realidade como um complexo de complexos. Para Marx, não há mais um fim extra humano, como em Hegel, há os fins que os homens estabelecem buscando responder às suas necessidades, porque quando se trabalha, responde-se às necessidades, e isso desenvolve a própria habilidade humana, desenvolvem-se as forças e capacidades produtivas humanas, e geram contradições que conduzem a transformações nas relações sociais humanas. Então, a sua ontologia implica em uma visão do trabalho, uma visão das idéias, uma visão das estruturas, da ideologia, da arte e da cultura.

Na teoria da individuação, Marx pensa sempre o ser como um ser social, que estrutura sua personalidade como ser social. Reflete a possibilidade de a

pessoa poder unir o esforço de auto-aperfeiçoamento ao processo de criação da sociedade humana, o que implicaria em conhecer a concretude da situação atual para dar respostas adequadas. Por considerar a necessidade de criar as condições sociais para o auto-aperfeiçoamento e o da sociedade humana, Marx se preocupava com a liberdade individual e com a individuação. Afirmava que a liberdade de cada um deveria ser a condição da liberdade de todos e vice-versa. Preocupava-se em superar as relações sociais alienadas que bloqueiam o movimento individual pleno. Por isso, preconizava uma sociedade humana como uma associação de produtores livres e iguais, que, primeiro deveria suprimir o capital, e depois extinguir o Estado.

Nessa sociedade humana, como uma associação de produtores livres e iguais, a relação indivíduo-sociedade permaneceria contraditória, porém não mais antagônica. A sociedade deixaria de ser hostil ao indivíduo. O esforço é feito no sentido de superar, na prática, as relações sociais alienadas que são vistas sempre como históricas, e não apenas idealmente.

Marx e Engels em *A Ideologia Alemã* afirmam que os homens se diferenciam dos animais quando começam a produzir os seus meios de existência. Ao produzirem os meios de existência, produzem a sua vida material, não apenas no aspecto da existência física, mas também no aspecto da produção da *maneira determinada de manifestar a sua vida*.

O papel da produção da vida material como estruturante do ser, não apenas quanto ao aspecto físico, mas relativamente à subjetivação, evidencia-se em diversas passagens. “A maneira de manifestar a vida reflete a sua maneira de ser. O ser coincide com o que produz e como produz” (Marx e Engels. 1984? 15). O mesmo conceito explicado novamente por Marx: “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual. Não é a consciência dos homens que determina o seu ser; é o seu ser social, que inversamente, determina a sua consciência” (Marx, 1996, 52).

Lukács esclarece que para Marx, “o ser tem prioridade ontológica com relação à consciência” (Lukács, 1979, 40) e a autoconsciência se faz na relação com o outro. Em termos ontológicos, isto significa que o ser pode existir sem consciência, mas a consciência não pode existir sem o ser, e que “toda consciência deve ter como pressuposto, como fundamento, algo que é” (Lukács, *op.cit.*). Na *Introdução à Crítica da Economia Política*, Marx confirma: “Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrário, é o seu ser social que determina sua consciência” (Marx, *Os Pensadores*, 1996, 52). No *Manifesto Comunista*, escrito em parceria com Engels, ambos chegam ao seguinte questionamento: “Será necessária uma profunda inteligência para compreender que, com a modificação das condições de vida dos homens, das suas relações sociais, da sua existência social, também se modificam suas representações (*Vorstellungeng*), suas concepções e seus conceitos, numa palavra, sua consciência?” (Engels e Marx, 1998, 85).

Não é apenas no aspecto da produção que analisa a ontologia do ser, também nas inter-relações entre produção, consumo e distribuição. Lukács (1979, 35), ao estudar este aspecto na obra de Marx, ressalta que, para Marx, as relações materiais recíprocas são a origem de toda relação ontológica entre as pessoas, “a objetividade em sua estrutura e dinâmica concreta é [...] da maior importância do ponto de vista ontológico”. Para corroborar sua afirmação de que *Um ente que não tenha nenhum objeto fora de si não é um ente objetivo*, cita um trecho de Marx: “Um ente que não seja ele mesmo objeto para um terceiro não tem nenhum ente como seu objeto, ou seja, não se comporta objetivamente, seu ser nada tem de objetivo. Um ente não objetivo é um não-ente” [*ein Unwesen*] (Marx, in Lukács, 1979, 36).

Objetividade aqui se refere a objeto, à concretude do objeto. Para Marx, o concreto tem um significado dinâmico e processual: “o concreto é concreto porque é a síntese de muitas determinações, isto é, unidade do diverso. Por isso, o concreto aparece no pensamento como o processo da síntese, como resultado, não

como ponto de partida, ainda que seja o ponto de partida efetivo e, portanto, o ponto de partida também da intuição e da representação” (Marx, 1996, 39-40). Em suma, a subjetivação do homem depende de sua objetivação no fazer cotidiano, no trabalho. Porém, isso não cria relação hierárquica de valor entre ser e consciência.

Ao contrário, toda investigação ontológica concreta sobre a relação entre ambos mostra que a consciência se torna possível num grau relativamente elevado do desenvolvimento da matéria; a biologia moderna está em vias de mostrar como surgem gradualmente, a partir dos originários modos físico-químicos de reagir ao ambiente por parte do organismo, formas cada vez mais explícitas de consciência, que, todavia só podem alcançar completicidade no nível do ser social. O mesmo vale, no plano ontológico, para a prioridade da produção e da reprodução do ser humano [...] (Lukács, 1979, 40).

Em virtude de a objetividade ser “uma propriedade primário-ontológica” do ser, o ser será sempre complexo, dinâmico, e processual, isto é, estará se (re)-fazendo no mesmo processo que faz a sua atividade. É o processo da sua produção: o ser faz a produção e a produção faz o ser. “De fato, cada um não é apenas imediatamente o outro, nem apenas intermediário do outro: cada um, ao realizar-se, cria o outro” (Marx, 1996, 33).

Lukács explica que, para Marx, o desenvolvimento do homem é ditado pela maneira como produz. A produção “determina o objeto, o modo de consumo e a propensão a esse” (Lukács, 68). Ao estudar a influência que a produção exerce sobre o modo de consumo, cita um trecho de Marx:

Em primeiro lugar, o objeto não é um objeto em geral, mas um objeto determinado, que deve ser consumido de certa maneira, este por sua vez é mediado pela própria produção. A fome é fome, mas a fome que se satisfaz com carne cozida, que se come com faca e garfo, é uma fome muito distinta da que devora carne crua, com unhas e dentes. A produção não produz, pois unicamente o objeto do consumo, mas também o modo de consumir, ou seja, não só objetiva, mas também subjetivamente (Marx, 1996, 32).

Isto significa que há uma tendência de o consumo ser modificado pela produção. Há uma evolução histórico-ontológica nessa relação. “[...] agora é a produção que dá o acabamento do consumo (Marx, *op.cit.*). O caráter natural de instinto se mantém, porém, modifica-se para o consumo do tipo da nova natureza,

a criada pelo homem, a antropológica. O consumo se liberta da sua rudeza primitiva e perde seu caráter imediato" (Marx, 1996, 33); "[...] ou seja, com um grau de desenvolvimento no qual é evidente que o homem tornou-se realmente humano, no qual é patente a tendência das categorias do ser social a assumirem uma constituição independente (Lukács, 1979, 68-69).

Ainda segundo Lukács, apenas quando o caráter natural do instinto é modificado pela produção, surge uma nova relação, a relação social. Quando [...] "o próprio consumo, enquanto impulso, é mediado pelo objeto. A necessidade que sente desse objeto é criada pela percepção do mesmo. O objeto de arte, tal como qualquer outro produto, cria um público capaz de compreender a arte e de apreciar a beleza. Portanto, a produção não cria apenas um objeto para um sujeito, mas também um sujeito para o objeto". A produção gera necessidades. E acrescenta:

por isso mesmo o produto, diversamente do simples objeto natural, não se confirma como produto, não se torna produto, senão no consumo" (Marx, 1996, 32). [...] A produção só se realiza verdadeiramente no consumo; sem consumo, toda produção seria uma mera virtualidade, algo em última instância inútil e, portanto, do ponto de vista social, algo inexistente (Marx, 1996, 33).

É através do consumo que se dá a razão da produção.

Como se percebe, não é apenas a produção a detentora da importância prioritária na ontologia marxista do ser social. Além da produção e do consumo outras categorias econômicas tais como a distribuição, a troca e a circulação, também são parte deste processo. Cada uma destas categorias "[...] conserva sua própria peculiaridade ontológica e a manifesta em todas as interações com as demais categorias" (Lukács, 1979, 67). "Na produção a pessoa se objetiva; no consumo, a coisa se subjetiva; na distribuição, a sociedade, sob a forma de determinações gerais dominantes, encarrega-se da mediação entre a produção e o consumo; na troca, essa mediação realiza-se pelo indivíduo determinado fortuitamente" (Marx, 1996, 30). Ao analisar a relação entre produção e

distribuição, Marx lida com a relação de poder social e a percepção de si mesmo na sociedade:

Contudo, antes de ser distribuição de produtos ela é: primeiro, distribuição dos instrumentos de produção, e, segundo, distribuição dos membros da sociedade pelos diferentes tipos de produção, o que é uma determinação ampliada da relação anterior. (Subordinação de indivíduos a relações de produção determinadas). A distribuição dos produtos é manifestamente o resultado dessa distribuição, que é incluída no próprio processo de produção, cuja estrutura determina (Marx, 1996, 36).

Então, o monopólio dos instrumentos de trabalho implica no monopólio da distribuição do produto do trabalho, e, conseqüentemente, no consumo. Mas, a relação de poder que controla a distribuição e perpetua o poder é apresentada, não mais como relação entre homens, mas como algo transcendente, autônomo, além da cultura.

Por isso, as idéias da classe dominante são as idéias dominantes em cada época; ou dito em outros termos, a classe que exerce o poder material dominante na sociedade é, ao mesmo tempo, seu poder espiritual dominante. A classe que tem à sua disposição os meios para a produção material dispõe, com isso, ao mesmo tempo, dos meios para a produção espiritual, o que faz com que se lhe submetam, no devido tempo, a médio prazo, as idéias daqueles que carecem os meios necessários para produzir espiritualmente (Marx e Engels *in* Ianni, 1979, 26).

As relações são *fetichizadas*, não mais passíveis de serem encaradas como realmente são. Apenas no momento em que se consegue esclarecer este processo quando “o caráter predominante da produção no processo de surgimento e modificação da produção é colocado de modo claro é que se torna possível compreender corretamente a relação entre econômico e extra-econômico” (Lukács, 1979, 73).

O modo de existência do indivíduo é marcado pela produção e pela distribuição. O lugar onde ele se posiciona na sociedade, a sua percepção de si mesmo, é fruto da participação nessas categorias econômicas. Viver o papel de

vendedor da sua força de trabalho, alienado do seu produto, produzir um fragmento insignificante de um processo produtivo sobre o qual não tem qualquer parcela de direito, que não tem significado para sua vida, implica na fragmentação e perda do significado para sua vida. Implica em perda do seu centro de equilíbrio pessoal.

O capitalista e o trabalhador, respectivamente, se percebem como capitalista e trabalhador no processo de compra e venda da força de trabalho, no processo de produção de mercadorias e na apropriação ou alienação da mais-valia. Para se perceber como operário, o operário precisa reconhecer o capitalista como capitalista. O reconhecimento da existência de um e de outro se faz reciprocamente. Reconhecimento este que funda sua existência como operário e a do outro como tal. "Este reconhecimento é, ao mesmo tempo, uma condição fundamental da existência e negação recíprocas" (Marx in Ianni, 1979, 22).

A apropriação da mais-valia não é condição suficiente para que o capitalista se constitua como capitalista. Ele precisa reconhecer o trabalhador, o produtor da mais-valia, como trabalhador. A recíproca é verdadeira. O operário precisa, não apenas vender a sua força de trabalho, como também compreender o capitalista como capitalista. "Ser capitalista significa ocupar na produção não somente uma posição pessoal, mas também uma posição social. O capital é um produto coletivo e só pode ser colocado em movimento pela atividade comum de muitos membros da sociedade e mesmo, em última instância, pela atividade comum de todos os membros da sociedade" (Engels e Marx, 1998, 81). A posição do capitalista coloca-se em franca oposição com a do trabalhador. Ser trabalhador significa colocar-se do outro lado da condição do proprietário, significa posicionar-se no lugar de acessório da máquina, de propriedade do capitalista, do Não-Ser.

CAPÍTULO IV

ALGUNS ASPECTOS DO CONSTRUCTO TEÓRICO DE CARL GUSTAV JUNG

Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso. Só quero torná-la grande, ainda que para isso tenha que ser o meu corpo e a minha alma a lenha desse fogo. Só quero torná-la de toda a humanidade; ainda que para isso tenha de a perder como minha. Cada vez mais assim penso, cada vez mais ponho na essência anímica do meu sangue o propósito impessoal de engrandecer a pátria e contribuir para a evolução da humanidade.

Fernando Pessoa

4. *Alguns Aspectos do Constructo Teórico de Carl Gustav Jung*

Falar em processo de individuação no trabalho pressupõe o reconhecimento do inconsciente com um papel decisivo na vida humana. A psique humana é múltipla, transcende o conhecido e inclui o desconhecido. Apesar de não ser declaradamente negada, a realidade do inconsciente, ainda hoje, é desacreditada pela atitude centralizada no racional. Entende-se esta atitude porque as resistências são naturais e porque o desconhecido sempre assusta.

Há quem aceite como teoria, mas na prática, lida com a questão como se não admitisse a possibilidade da influência do inconsciente em sua vida. Há quem acredite que as técnicas de *programação mental* e o *poder da sugestão* são a chave para a auto-realização. Porém, os fatos da vida mostram que há uma força maior e mais poderosa, uma fonte de energia com a qual é necessário manter o vínculo para a auto-realização se tornar um fato. Esta fonte de energia é o inconsciente, que precisa ser reconhecido e integrado à consciência.

Individuação, auto-realização, autoconhecimento, atingir a maturidade, tornar-se o que se é realmente, são jeitos diferentes de, no fundo, dizer a mesma coisa. E o que é isso, senão, o diálogo entre o consciente e o inconsciente? Senão a integração, na consciência, de facetas da personalidade, até então desconhecidas? Poder-se-ia dizer que, no processo de individuação, o consciente busca com o inconsciente um diálogo simples e fácil, como o de um marido e uma mulher que vivem juntos há muitos anos. Com um simples olhar ambos se entendem - ou se desentendem; um sabe o que o outro está pensando, ou sentindo.

É a partir desta integração que se torna possível aceitar-se a si mesmo, com as potencialidades e as fraquezas e, assim, fazer emergir a singularidade de cada indivíduo. Torna-se possível ser um *in-divíduo*, a unidade não divisível, o ser único que se é realmente, livre das máscaras, dos padrões coletivos das normas e valores, das expectativas de papéis a que as pessoas se prendem. No lugar das normas e valores, surge uma consciência maior do que seja uma comunidade humana que

garante que “o conjunto organizado dos indivíduos no Estado [...] não mais constitua uma massa anônima, mas uma comunidade consciente” (Jung, CW 16 § 227). No lugar das expectativas de papéis aparece o diálogo entre a consciência e a sociedade, entre o consciente e o inconsciente. O indivíduo conhece outros lados de si mesmo, entra em contato com eles e, como consequência, torna-se um ser autônomo. Porque a liberdade pressupõe sempre a consciência. E como ensina o provérbio chinês citado por Jung: “Quando o homem que tem a luz dentro de si está sozinho e pensa a coisa certa, ele é ouvido a mil milhas de distância” (Jung, CW 16 § 228), quanto mais *indivíduo* se torna, mais se diferencia dos demais, e menos necessidade terá de corresponder às expectativas da moda, do consumismo, da máscara que usa para se sentir seguro.

Na medida em que aumenta a diferenciação individual da consciência, diminui a validade objetiva de suas concepções e cresce a subjetividade das mesmas, se não verdadeiramente de fato, pelo menos aos olhos do meio ambiente. Na verdade, para a maioria, a fim de que um ponto de vista seja válido, precisa colher o maior número possível de aplausos, independentemente dos argumentos apresentados em seu favor. ‘Verdadeiro’ e ‘válido’ é aquilo que a maioria crê, pois confirma a igualdade de todos. Mas para uma consciência diferenciada já não é mais de todo evidente que sua própria concepção se aplique aos outros, e vice-versa (Jung CW 8 § 345).

O termo *individação* é utilizado por Carl Gustav Jung ao longo de toda sua obra e em sua prática terapêutica que resultou na escola de psicologia chamada Psicologia Analítica. Para ele, a individuação é “[...] a meta distante, talvez a razão primeira da criação da vida, ou seja, a plena realização do homem inteiro” (Jung CW 16 § 352).

É pelo viés da Psicologia Analítica que será estudado o *Processo de Individuação no Trabalho*, por isso, serão trazidos alguns conceitos básicos para subsidiar a melhor compreensão do que seja este processo de individuação à luz da psicologia analítica.

4.1 O Modelo Psíquico da Psicologia Analítica

O modelo teórico da psique humana construído por Jung, baseado em profundos e extensos estudos de filosofia, história das religiões, antropologia e, também, em sua experiência pessoal, foi além do que os estudiosos do assunto haviam conseguido perceber. Até sua época, a concepção do modelo psíquico era de um sistema composto por um consciente e um inconsciente. Pensava-se o consciente como constituído de todos os conteúdos - isto é, idéias e afetos - passíveis de serem lembrados, e o inconsciente constituído pelos conteúdos relacionados à história do indivíduo que, por algum motivo, não têm condições de serem reconhecidos pela consciência. A psique seria, assim, constituída de uma consciência e de um inconsciente pessoal. Inconsciente pessoal porque os conteúdos deste inconsciente eram apenas os relacionados às experiências vividas pela pessoa.

A experiência clínica de Jung confirmou a validade destas conclusões. Contudo, além da consciência e do inconsciente pessoal, a psique de cada pessoa é constituída por um inconsciente coletivo. O inconsciente coletivo* é a noção *par excellence* do pensamento de Jung. Este é transpessoal, isto é, não é comum a apenas um indivíduo, mas a toda humanidade. Foi observando que certas imagens individuais, que estavam presentes em seus sonhos e nas produções de seus pacientes, eram semelhantes a imagens míticas, e também que povos que nunca tiveram a menor possibilidade de contato produziram imagens e mitos análogos, que Jung chegou ao conceito de inconsciente coletivo. Assim, o modelo da psique, para a Psicologia Analítica, é composto, como acreditavam as outras escolas de psicologia, por um consciente, um inconsciente pessoal, porém acrescido do inconsciente coletivo.

* Por coletivo Jung explica no Vol. VI, § 772: são os conteúdos psíquicos, isto é, representações coletivas na terminologia utilizada por Lévy Bruhl, conceitos gerais, nos termos usados pelas pessoas cultas no direito, na religião, na ciência, etc. e também os sentimentos coletivos de uma sociedade, de um povo ou da humanidade.

O inconsciente coletivo, como o próprio termo indica, não é apenas individual, mas comum a todos os homens. Abrange toda a experiência psíquica humana, é a ponte que transforma toda a humanidade em Um, desde o princípio até os dias do futuro. É um *fator psíquico partilhado por toda a humanidade*. É o sedimento do passado e a possibilidade criativa do amanhã que garante a cada indivíduo, de todas as épocas, uma igualdade de vivência. “A camada pessoal termina com as recordações infantis mais remotas, o inconsciente coletivo, porém, contém o tempo pré-infantil, isto é, os restos da vida dos antepassados”. Conforme Jung expressa: os arquétipos são “[...] o repositório das experiências humanas, desde os mais remotos inícios”, (Jung CW 8 § 339). “[...] o poderoso depósito das experiências ancestrais acumuladas ao longo de milhões de anos, o eco dos acontecimentos pré-históricos ao qual cada século acrescenta uma parcela infinitamente pequena de variações e de diferenciações” (Jung, CW 8 § 729). Ou como explica, Jacobi: “O inconsciente coletivo, matriz parapsessoal da soma acumulada em milhões de anos de condições psíquicas básicas, tem uma amplitude e profundidade incomensuráveis; é o equivalente interno da criação, desde o primeiro dia do seu ser e estar, um cosmo tão infinito quanto o externo” (Jacobi, 1990, 60).

O inconsciente coletivo, que Jung também chamou de *psique objetiva*, é formado pelos arquétipos. Estes são a base da psique individual. Os arquétipos são sistemas vivos de reações e aptidões que determinam a vida da pessoa. O arquétipo

corresponde àquela maneira inata de acordo com a qual o pinto emerge do ovo, o pássaro constrói seu ninho, uma certa espécie de vespa ferroa o gânglio motor da lagarta e as enguias acham o caminho das Bermudas. Em outras palavras, é um ‘modelo de comportamento’. Esse aspecto do arquétipo é um aspecto biológico, e é objeto da psicologia científica (Jung in Harding, 1985, 16-17).

O comportamento humano segue padrões mais ou menos nítidos, *patterns of behaviour* inatos, como diz Jung. Graças a estes padrões, os conteúdos do inconsciente coletivo (ou seja, os arquétipos) de todos os seres humanos,

independentemente de raça ou origem cultural, possuem estruturas mentais básicas semelhantes. Os arquétipos são os *instintos psíquicos*, a *impressão digital* da espécie humana, a fonte viva dos instintos de onde brota tudo o que é criativo. São as formas através das quais os instintos se expressam. Os arquétipos são para a psique o que o instinto é para o corpo. A existência dos arquétipos é inferida pelo mesmo processo pelo qual se deduz a existência dos instintos. A diferença é que instintos e arquétipos fazem parte de pares de opostos extremos, o primeiro é biológico, uma *coação* física, na expressão de Jung, o segundo é mais íntimo da espiritualidade.

Os arquétipos possuem uma energia própria, independente da consciência, graças à qual produzem efeitos psíquicos, que a influenciam poderosamente. Os arquétipos são numerosos e não são acessíveis à consciência; acessíveis são as imagens arquetípicas percebidas e experimentadas pela pessoa em forma de imagens típicas e universais. Estas imagens arquetípicas são elaboradas simbolicamente de várias maneiras, constituem o conteúdo das mitologias, religiões, lendas, contos de fadas em todas as épocas e também emergem da psique profunda, através dos sonhos e visões.

Em si, o arquétipo é sempre uma possibilidade, e é inacessível. O que é possível à consciência é o acesso às imagens arquetípicas. Estas são muitas e se manifestam de muitas maneiras: *Persona*, *Sombra*, *Herói*, *Mãe*, *Pai*, *Anima*, *Animus*, etc. Todos os arquétipos são subordinados ao Arquétipo Central, o Self. O Self é a reunião de todos os outros arquétipos e tem a função especial de equilibrar a vida da pessoa em termos, até então, não considerados e não vividos. Ele exige ser reconhecido, integrado, realizado.

O ser psíquico é composto por várias sub-personalidades em interação que vivem dentro do mesmo ser e desempenham papéis ativos na vida interior. Possui dois **centros** autônomos: o Ego (ou eu, ou complexo do eu) e o Self (ou Si-mesmo).

O ego, representante da consciência, é a sede da identidade subjetiva; o Self, é a sede da identidade objetiva (o todo da psique).

4.1.1 Ego

O ego é o complexo central no campo da consciência, é a dimensão com a qual todos os atos conscientes se relacionam. É o sujeito dos atos conscientes da pessoa, um dos muitos complexos no qual ocorrem sentimentos e pensamentos, possui livre arbítrio apenas dentro do campo da consciência, porém muitas vezes tem a ilusão que é o centro da psique. O ego, conforme alertou Jung, é muitas vezes confundido com o Self.

Qualquer pessoa que tenha alguma consciência do ego supõe que conhece também a si mesma: mas o ego conhece apenas seus próprios conteúdos, e não o inconsciente e seus conteúdos. As pessoas medem o conhecimento do Self por aquilo que uma pessoa comum, em seu meio social conhece de si mesma, e não pelos fatos psíquicos reais que são, em sua maior parte desconhecidos delas. Quanto a isto, a psique comporta-se como o corpo, de cuja estrutura fisiológica e anatômica a pessoa comum sabe também muito pouco (Jung CW 16 § 373).

4.1.2 Self

O Self é o centro da psique toda; é o arquétipo da totalidade da psique consciente e inconsciente, totalidade que transcende a consciência. O Self organiza e estrutura a **psique toda**, enquanto o ego é o centro do campo da **consciência**. Semelhante aos outros arquétipos, sua natureza não é cognoscível, mas suas imagens manifestam-se nos mitos e nas lendas.

Como conceito empírico, o Self designa toda a gama de fenômenos psíquicos do homem. Expressa a unidade da personalidade como um todo; mas, na medida em que a personalidade total, devido a seu componente inconsciente, pode apenas em parte tornar-se consciente, o conceito do Self é, em parte, só potencialmente empírico, e é, nesta medida um postulado. Em outras palavras, abrange tanto aquilo que é passível de experiência, quanto aquilo que não o é (ou aquilo que não foi ainda objeto da experiência)... É um conceito transcendente, pois pressupõe a existência de fatores inconscientes com bases empíricas, caracterizando, assim, uma entidade que pode ser descrita apenas em parte (Jung, CW 6§ 902).

O arquétipo do Self apresenta dois aspectos: um que Jung denomina os *patterns of behaviour*, e o outro, um aspecto sagrado, divino. O primeiro, são os padrões de comportamento inatos, são *experiências vitais não antecipadas, mas acumuladas*. Poderia ser expresso na forma: o instinto está para o biológico, como o arquétipo está para a psique. Sob este aspecto, os arquétipos são os instintos psíquicos da espécie humana. Do mesmo modo que instintos comuns a uma espécie são postulados através da observação de semelhanças no comportamento biológico, assim também os arquétipos são inferidos pela observação de semelhanças nos fenômenos psíquicos. Assim como os instintos são dinamismos desconhecidos motivadores do comportamento biológico, os arquétipos são dinamismos desconhecidos motivadores da psique.

O segundo aspecto do Self corresponde à imagem divina no ser humano, equivale à *imago Dei*, à divindade da psique. “Ele poderia, igualmente, ser chamado de ‘o Deus interior’” (Jung CW 7 § 399). Suas manifestações são sentidas como algo alheio ao ego, como numinoso ou divino. Jung escreveu: “[...] quando visto de dentro, isto é, a partir do reino da psique subjetiva, o arquétipo apresenta-se como numinoso, isto é, aparece como uma experiência de importância fundamental” (Jung in Harding, 1985,17).

O termo numinoso foi pela primeira vez usado por Rudolf Otto, em *O Sagrado*, e Jung o adota. Designa o espiritual, o mágico, o inexprimível, o misterioso, o fascinante. Há uma aura mística em torno da numinosidade do arquétipo, pois o seu contato com a consciência geral a possibilidade da experiência imediata do divino. O efeito numinoso no ser humano tem uma profunda *ressonância emocional*.

O poder pessoal do Self transcende o ego, equivale à *imago Dei*, a divindade da psique. “As experiências do Self possuem uma numinosidade, característica das revelações religiosas. Por isso, Jung acreditava que não havia nenhuma diferença essencial entre o Self, enquanto realidade experimental e psicológica e o conceito

tradicional de uma divindade suprema" (Sharp, 1997,142). A experiência numinosa

mobiliza concepções filosóficas e religiosas justamente em pessoas que se acreditam a milhas de distância de semelhantes acessos de fraqueza. Frequentemente, ele nos impele para o seu objetivo, com paixão inaudita e lógica implacável que submete o sujeito ao seu fascínio, de que este, apesar de sua resistência desesperada, não consegue e, finalmente, já não quer se desvencilhar, e não o quer justamente porque tal experiência traz consigo uma plenitude de sentido até então considerada impossível (Jung CW 8 § 405).

Uma experiência que apresenta um caráter altamente fascinante, divino, sagrado, para a mente consciente. "O seu efeito, porém, não é claro. Pode ser curativo ou destruidor, mas jamais indiferente" (Jung CW 8 § 405).

Para a Psicologia Analítica, a consciência aparece mais tarde, derivada do inconsciente. É uma superestrutura com base, e origem, no inconsciente. "O Ego nasce do Si-mesmo, isto é, o inconsciente precede o consciente. [...] o que vem primeiro é o inconsciente e só depois surge a consciência." (Neumann, 1995,10). A personalidade, como um todo, existe antes do Ego ser formado e tornar-se o centro da consciência. É a partir do Self que a consciência se constrói. "O Si-mesmo nasce, mas o ego é construído". (Edinger, 1995, 227). A criança faz parte do corpo da mãe por um tempo, na vida intra-uterina. Depois do nascimento, continua a fazer parte da atmosfera psíquica da mãe, por vários anos (Jung CW 8 § 723). Só mais tarde, aos poucos, a criança se diferencia, com a construção gradativa do ego.

A consciência não se cria a si mesma; emana de profundezas desconhecidas. Desperta gradualmente na infância e durante toda a vida desperta, a cada manhã, das profundezas do sono, surgindo de uma condição inconsciente. É como uma criança que nasce diariamente do ventre primordial do inconsciente... Não é apenas influenciada pelo inconsciente, mas emerge dele continuamente, sob forma de inumeráveis idéias espontâneas e de repentinos lampejos de pensamento (Jung CW 11 § 935).

O ego precisa manter um vínculo com o Self ao longo de toda a vida, pois é do Self que emana a energia vital. Se esta ligação sofre rupturas, o ego se aliena da fonte do significado da vida (o Self). Como consequência, a pessoa sofre e se

fragiliza. "Simbolicamente, a relação do Ego com o centro da totalidade é uma relação de filho" (Neumann, 10). Pela restauração do vínculo ego-Self, e ao acrescentar o material do inconsciente pessoal e do inconsciente coletivo à consciência, a personalidade, como um todo, tem um ganho, torna-se mais completa. Inicia-se o processo do profundo autoconhecimento, ampliam-se os horizontes, o indivíduo se humaniza e torna-se modesto. "O distanciamento das verdades do sangue produz uma agitação neurótica cujos exemplos abundam em nossos dias. Esta agitação, por sua vez, gera a falta de sentido da existência, falta esta que é uma enfermidade psíquica cuja amplidão e alcance total nossa época ainda não percebeu" (Jung CW 8, § 815).

A relação harmônica entre estes dois centros é essencial à integridade do ego e ao processo de individuação. Quando esta relação é problemática, surgem as enfermidades psíquicas, a vida perde o sentido, a pessoa não se aceita como é, aparecem a depressão e o desespero, em casos extremos a psicose ou o suicídio (Edinger, 72).

Em síntese, ao nascer, o ser humano é parte de um todo. Aos poucos vai se diferenciando. À medida que a consciência do *eu* vai se construindo, separa-se do todo. A pessoa se identifica com este aspecto da psique, a consciência e *esquece* da sua outra parte (o Self), o todo.

É no processo de individuação que volta a se vincular com o todo, desta vez, porém, com consciência. O sentido da vida é restaurar a unidade primária. A imagem de uma elipse ascendente ilustra este processo: a) o todo indiferenciado, b) a separação, com o advento da consciência, c) a restauração do todo, desta vez com consciência, e o surgimento de uma nova consciência. E o processo recomeça sempre, não tem fim, porque o todo, o Self é, infinitamente, maior e a consciência é sempre menor. O menor jamais tem condições de abranger o todo. Sempre resta algo fora dela. Há um dito alquímico que ilustra este movimento de separação e re-união: só se pode juntar o que está separado, isto é, precisa haver consciência para se perceber em comunhão com o universo.

4.1.3 *Persona*

Outro arquétipo que comumente se confunde, tanto com o ego quanto com o Self, é a *persona*. Este arquétipo está relacionado ao desempenho de papéis, à ocupação de cargos, e, por isso, muito próximo do trabalho. E no processo de individuação a sua diferenciação é necessária.

É importante para a meta da individuação, isto é, da realização do Si-mesmo, que o indivíduo aprenda a distinguir entre o que parece ser para si mesmo e o que é para os outros. [...] No entanto, é impossível que alguém se diferencie de algo que não conheça. No que concerne à questão da *persona*, é fácil explicar ao indivíduo que ele e seu cargo são duas coisas diferentes (Jung CW 7 § 310).

A *persona* é um *eu* aparente, que se usa para mostrar ao mundo exterior, constituído de aspectos considerados ideais. O analista junguiano Edward Whitmont definiu *persona* como a “máscara que usamos para o jogo da vida” (Whitmont, 1998,31). Para Jung, o homem em geral se identifica com a *persona*. Tem uma consciência coletiva e não uma identidade verdadeiramente desenvolvida. Muitas vezes, tem uma ilusão de individualidade que é sustentada pela máscara adotada como um intermediário entre a pessoa e o mundo, a *persona*.

Este termo tem sua origem nas máscaras usadas pelos atores durante a Antigüidade quando representavam peças ritualísticas solenes. A máscara indicava o papel que o ator desempenhava, além de delimitá-lo nitidamente do personagem. Os temas das peças teatrais eram dramas universais, muito mais que dramas individuais, então a máscara funcionava como um anteparo atrás do qual o ator se anulava em nome do coletivo. Quando Jung definiu o “complexo funcional que passa a existir por razões de adaptação ou conveniência pessoal” (Jung in Sharp, 119) cunhou o termo *persona* inspirando-se neste fato histórico.

Jung define *persona* como “aquilo que na realidade não somos, mas aquilo que tanto nós, como os outros, pensamos que somos” (Jung in Sharp, 119).

A construção de uma *persona* coletivamente adequada significa uma considerável concessão ao mundo exterior, um verdadeiro auto-sacrifício, que força o eu a

identificar-se com a *persona*. Isto leva certas pessoas a acreditarem que são o que imaginam ser. A 'ausência de alma' que essa mentalidade parece acarretar é só aparente, pois o inconsciente não tolera de forma alguma tal desvio do centro de gravidade. Se observarmos criticamente casos dessa espécie, descobriremos que a máscara perfeita é compensada no interior, por uma 'vida particular' (Jung CW 7 § 306).

É necessário tomar consciência das exigências da sociedade, das máscaras utilizadas para proteger a aparência e da adequação de trocá-las. Seu uso deve ser flexível – não se pode usar a mesma máscara em todas as ocasiões – e há momentos em que se pode, simplesmente, tirá-las, todas. Se a máscara grudar no rosto, começa a feri-lo.

Jolande Jacobi comenta que entre os primitivos, o uso das máscaras é até hoje ritualizado e tem a função de ligar o indivíduo às forças da natureza ou aos deuses da tribo, mas, principalmente, o serve para aliviar o medo.

Na medida em que o ser humano não desenvolveu uma personalidade consciente claramente definida, como é o caso entre as culturas primitivas e raças que ainda vivem próximas à natureza, ele é levado, pelo medo da solidão e do isolamento, a se identificar tanto quanto possível com o coletivo. Ele se vê forçado a vestir uma máscara moldada de acordo com padrões tradicionais (Jacobi *in* Saiani 2000, 66).

Este conceito se aplica ao homem inserido na cultura moderna, no sentido de diminuir a ansiedade no desempenho dos seus vários papéis, nem sempre harmônicos. O professor, o sacerdote, o comerciante, o juiz, todos têm um papel previamente definido pela cultura e pela sociedade a desempenhar de maneira mais ou menos padronizada. Além disso, há o papel definido no âmbito familiar de filho, de pai, de marido ao qual há que, nas diferentes circunstâncias, adequar-se às suas exigências. "De qualquer forma, é como se estivéssemos efetivamente em um palco e que através de nós agissem e falassem personagens como 'o médico', 'o padre', 'o professor', 'o pai de família'" (Saiani, 2000, 67).

O sentido da *persona* é, ao mesmo tempo, facilitar a identificação dos papéis representados na vida e proteger a pessoa nos inter-relacionamentos. Nas palavras de Jung: "A *persona* é um complicado sistema de relação entre a consciência

individual e a sociedade; é uma espécie de máscara destinada, por um lado, a produzir um determinado efeito sobre os outros e por outro lado a ocultar a verdadeira natureza do indivíduo" (Jung CW § 305). As pessoas que se identificaram com a *persona* até o ponto de não conhecer a si mesmo, considerarão supérflua sua natureza mais profunda.

4.1.4 Alma

A alma é o arquétipo que faz a relação com o objeto interno (para Jung, objeto interno é o inconsciente), é a *personalidade inconsciente*. Como temos uma personalidade de relacionamento com o mundo externo, que Jung chama de *persona*, também temos uma personalidade de relacionamento com o mundo interno. Esta é a alma.

Assim como há um relacionamento com o objeto externo, uma atitude externa, também existe um relacionamento com o objeto interno, uma atitude interna. É compreensível que esta atitude interna, devido à sua natureza extremamente íntima e difícil de acessar, seja algo mais desconhecido do que a atitude externa que todos podem ver sem mais (Jung CW 6, § 756).

Jung algumas vezes usa o termo alma no sentido teológico, mas, em sua obra, este termo tem um significado psicológico bem delimitado, próximo do termo psique, porém diferenciado desta. Em suas *Definições*, constantes no Volume 7 das *Obras Completas* assim se expressa:

No decorrer de minhas investigações sobre a estrutura do inconsciente fui obrigado a fazer uma distinção conceitual entre alma e psique. Por psique entendo a totalidade dos processos psíquicos, tanto conscientes quanto inconscientes. Por alma, porém, entendo um complexo determinado e limitado de funções que poderíamos caracterizar melhor como 'personalidade' (Jung CW 8 § 752).

À alma do homem ele chamou *anima*, e à da mulher, *animus*.

Assim como a experiência diária nos autoriza a falar de uma personalidade externa, também nos autoriza a aceitar a existência de uma personalidade interna. Este é o modo como alguém se comporta em relação aos processos psíquicos internos, é a

atitude interna, o caráter que apresenta ao inconsciente. Denomino *persona* a atitude externa, o caráter externo; e à atitude interna denomino *anima*, alma (Jung CW 6 § 758).

4.1.4.1 *Anima*

Anima é o aspecto feminino interior do homem que tem a função de possibilitar a relação com o inconsciente.

A *anima* é, simultaneamente, um complexo pessoal e uma imagem arquetípica da mulher na psique masculina. [...] Identificada inicialmente com a mãe pessoa, a *anima* é, mais tarde, vivenciada não apenas em outras mulheres, mas como uma influência que acompanha toda a vida de um homem. A *anima* é personificada, nos sonhos, por imagens de mulheres, que se apresentam tanto como sedutoras, quanto como guias espirituais. Está associada ao princípio de Eros, motivo pelo qual o desenvolvimento da *anima* de um homem reflete a maneira pela qual ele se relaciona com as mulheres. Dentro da própria psique, a *anima* funciona como alma, influenciando as idéias, atitudes e emoções de um homem (Sharp, 18).

4.1.4.2 *Animus*

É o aspecto masculino interior da mulher. Da mesma maneira que para o homem, o *animus* tem a função de relação com o inconsciente. “O *animus* é uma espécie de sedimento de todas as experiências ancestrais da mulher em relação ao homem, e mais ainda, é um ser criativo e engendrador, não na forma da criação masculina. O *animus* produz o que poderíamos chamar [...] a palavra espermática” (Jung CW 7 § 336).

Anima e *animus* manifestam-se como projeção em pessoas do sexo oposto. “Em toda relação apaixonada e quase mágica que existe entre os sexos, há, invariavelmente, a questão de uma imagem anímica projetada. Uma vez que essas relações são muito comuns, é de se supor que a alma deva permanecer inconsciente com igual frequência” (Jung CW 6, § 809).

Como personalidade interior, *anima* e *animus* são complementares à *persona*. Como pares complementares comportam-se complementarmente. A partir da análise do caráter da *persona*, é possível deduzir o caráter da alma. O que falta na

atitude externa, encontra-se, com certeza, na atitude interna. "Se a persona for intelectual, a alma será sentimental com toda certeza. O caráter complementar da alma atinge também o caráter sexual, conforme pude constatar muitas vezes. Mulher muito feminina tem alma masculina; homem muito masculino tem alma feminina" (Jung CW 6 § 759).

Quando alguém se identifica com a *persona*, torna-se possuído pela *anima/animus*.

A identidade com a *persona* determina automaticamente uma identidade inconsciente com a alma, pois, quando o sujeito, o eu, é indistinto da *persona*, não tem relação consciente com os processos do inconsciente. Ele é esses processos, é idêntico a isso. Quem é seu próprio papel exterior também sucumbirá infalivelmente aos processos internos, isto é, há de contrariar, por absoluta necessidade, seu papel exterior, ou vai levá-lo ao absurdo (v. enantiodromia). Fica assim, excluída qualquer afirmação da linha individual e a vida transcorre em meio a contradições inevitáveis. Neste caso, a alma é sempre projetada num objeto real e correspondente, estabelecendo-se com este um relacionamento de dependência quanto absoluta. Todas as reações oriundas desse objeto têm efeito direto e que toca o íntimo do sujeito. Trata-se, muitas vezes, de vínculos trágicos (Jung CW 6 § 761).

4.1.5 Lei da Enantiodromia

As tendências e conteúdos do consciente e do inconsciente comportam-se de maneira compensatória. A natureza da consciência é unilateral, isto é, é discriminadora, intencional e baseia seus julgamentos no conhecido, por isso, ela perde a noção do todo, o que gera um desequilíbrio. Como a psique é um sistema auto-regulador, ocorre no inconsciente uma contra-reação reguladora. A unilateralidade da consciência reprime, muitas vezes, as influências opostas do inconsciente de se manifestarem. A contra-reação acontece, independente dos esforços da consciência. Muitas vezes, transforma-se numa contraposição com conseqüências desastrosas, o que leva a um conflito onde a energia fica estagnada, pressionando no pólo oposto até se reverter no seu contrário, seja irrompendo

através de um sintoma, seja assaltando a consciência de maneira desordenada e descontrolada.

A esta função reguladora dos contrários, Jung chama *enantiodromia*. E explica como chegou a este termo: “O velho Heráclito, que era realmente um sábio, descobriu a mais fantástica de todas as leis da psicologia: a função reguladora dos contrários e deu-lhe o nome de enantiodromia (correr em direção contrária), advertindo que um dia tudo reverte em seu contrário” (Jung CW 7 § 111).

Este fenômeno característico ocorre quase sempre onde uma direção extremamente unilateral domina a vida consciente de modo que se forma, como o tempo, uma contraposição inconsciente igualmente forte e que se manifesta, em primeiro lugar, na inibição do rendimento consciente e, depois, na interrupção da direção consciente (Jung CW 6 § 798).

Sharp, em seu *Léxico Junguiano*, cita o trecho elucidativo sobre Enantiodromia em um livro ainda não traduzido para o português, o volume 9/1 das *Obras Completas*: “O grande plano no qual se constrói a vida inconsciente da psique é tão inacessível ao nosso entendimento, que jamais poderemos saber que mal pode não ser necessário para que se produza o bem por enantiodromia, e que bem pode muito possivelmente lavar ao mal” (Sharp, 60).

4.1.6 Processo de Individuação

Jung viu, através da análise de seus sonhos e de seus pacientes, os vários temas míticos que dominavam a vida interior. Ele mesmo se perguntou: *Que mito estarei eu vivendo?* e relegando ponderações psicopatológicas, começou a considerar o processo de individuação ou auto-realização (Jaffé, s/d., 171). Percebeu que para ser plenamente humano, o indivíduo precisa diferenciar-se dos vários complexos e dos conteúdos coletivos arcaicos presumidos como sendo o indivíduo autônomo.

O processo pelo qual os conteúdos da psique se relacionam com o Ego, e são assimilados pela consciência é o processo de individuação. A individuação é a realização do Si-mesmo (ou Self) ao longo da vida. Cada arquétipo é uma

roupagem do Si-mesmo, que por sua vez, é a reunião de todos os arquétipos. Ao trabalhar um arquétipo, o indivíduo está a caminho da realização do Self. Vivê-los e incorporar esta vivência à consciência é realizá-los. "Cada experiência humana, na medida que é conscientemente vivida, aumenta a soma total da consciência no universo. Esse fato proporciona sentido a todas as experiências e dá a cada indivíduo um papel no drama mundial e permanente da criação" (Edinger, 32).

Jung caracteriza a individuação como a assimilação de conteúdos inconscientes pelo consciente. Por assimilação entende, a "interpenetração recíproca dos conteúdos conscientes e inconscientes" (Jung CW 16 § 327). A individuação é um movimento em direção à totalidade através da integração de partes do consciente e do inconsciente da personalidade. A primeira dificuldade a surgir quando se propõe a jornada da assimilação, é: *Como levar a efeito este processo, uma vez que o inconsciente tem uma lógica e uma linguagem próprias, diferentes da lógica e da linguagem da consciência?*

A lógica do inconsciente é a lógica da analogia e sua linguagem é o símbolo. O inconsciente tem um *telos*, um direcionamento, para o qual a vida é impulsionada. A lógica do inconsciente está relacionada a todo o percurso da vida, desde o nascimento até a morte. Está relacionada ao *por que nascemos e para onde vamos*, à razão de viver, independente da cultura e da época em que a pessoa está vivendo. A linguagem do inconsciente é a linguagem metafórica do símbolo, e se expressa em equivalências: *isto é semelhante a isto*. O inconsciente fia e tece, combina uma coisa com outra coisa. No espaço das semelhanças, instala-se o pensamento simbólico, mítico, metafórico.

A lógica do Ego, representante da consciência, é racional, conceitual. Está sujeita à cultura onde está imerso, ao momento de vida e ao tipo psicológico do indivíduo. A linguagem da consciência é a linguagem conceitual, se expressa em igualdades: *isto é isto, aquilo é aquilo*. Thomas Moore explica de maneira clara:

O intelecto lida com raciocínio, lógica, análise, pesquisa, equações, e prós e contra. A alma, por sua vez, pratica um tipo diferente de matemática e lógica. Ela exhibe imagens que não são imediatamente inteligíveis para a mente racional. Ela insinua, oferece impressões fugazes, persuade mais pelo desejo do que pela razoabilidade (Moore, 115-116).

O princípio da consciência é o *Logos*, o princípio do inconsciente é o *Mythos*. O primeiro busca a verdade literal, o segundo expressa a verdade pela metáfora: *isto é semelhante a isto*. A linguagem da consciência não tem valor para o inconsciente

Observado pela óptica da consciência, a razão e a linguagem do inconsciente parecem ilógicas e desprovidas de sentido. Mas não são. São simplesmente diferentes. Não se pode pensar em entender o inconsciente pela lógica, ou pela linguagem, da consciência e vice-versa. E ambos têm necessidade de se conhecerem. Nietzsche reconheceu esta necessidade e escreveu: "Mesmo o homem mais racional precisa outra vez, de tempo em tempo, da natureza, isto é, de sua postura fundamental ilógica diante de todas as coisas" (Nietzsche, 1996, 75).

O inconsciente, pela sua lógica e direcionamento próprio, não é inofensivo. Ele está em constante movimento, na busca de "agrupar e reagrupar fantasias inconscientes" (Jung CW 7 § 256). Quando a atitude da consciência é unilateral, inadequada ao inconsciente, este se torna perigoso. "A inconsciência nunca pode valer como desculpa perante o tribunal da natureza e do destino. Ao contrário, grandes castigos pesam sobre ela e é por isso que toda a natureza inconsciente anseia pela luz da consciência, à qual, no entanto, se contrapõe" (Jung CW 11 § 745). Uma das maneiras, talvez a mais comum, de os perigos se apresentarem é em forma de acidentes e de doenças. Acidentes e doenças que, muitas vezes, são provocados pelo inconsciente devido à obstinação do consciente em manter uma atitude frontalmente contrária às intenções teleológicas do inconsciente. É como se a pessoa fosse dotada de duas cabeças pensantes, cada uma puxando o corpo para o seu objetivo. Num determinado momento, a cabeça hipoteticamente representativa do inconsciente, decide a disputa com uma atitude radical e

provoca uma parada obrigatória para avaliação. Neste momento, é possível que a pessoa, freada pelo acidente ou pela doença, tenha condições de refletir sobre a atitude unilateral, de um modo que em outras circunstâncias não se permitiria.

Para fazer frente às influências perturbadoras, é necessário reconhecer a importância dos conteúdos do inconsciente. “É necessário buscar uma maneira de tornar conscientes os conteúdos inconscientes que estão sempre prestes a interferir em nossas ações e assim evitar a intromissão secreta do inconsciente com suas conseqüências desagradáveis” (Jung CW 8 § 158). No momento em que seus conteúdos são assimilados o perigo diminui, pois a dissociação da personalidade diminui.

Assim como a consciência tem necessidade de entender o inconsciente, porque é ele quem a gera e nutre, o inconsciente também quer ser reconhecido. Como fazer então, se ambos usam lógicas de funcionamento e linguagens diferentes e se ambos precisam se entender para haver equilíbrio? Como contribuir no processo de individuação, que é a busca de reconhecimento e entendimento entre consciência e inconsciente?

A Psicologia Analítica se coloca como tarefa prática, na clínica, suprimir a dissociação psíquica que é, justamente, a dificuldade de comunicação do homem consigo mesmo, a dificuldade da consciência em reconhecer as tendências do inconsciente. Superar a dissociação faz parte do processo de individuação. Para isso, o processo analítico na clínica, trabalha, basicamente, com os sonhos e as projeções, eles são um caminho seguro para chegar ao inconsciente. Porém, o processo de individuação não é um privilégio apenas dos que fazem análise. É um processo que tende para um fim independente das condições exteriores. Ele acontece no dia-a-dia, nos relacionamentos familiares, no trabalho e na sociedade em geral, no contato do homem com a natureza, com sua religiosidade.

Jung também fez do mito um importante instrumento de conhecimento, ao perceber material mitológico emergindo das produções de seus pacientes

psicóticos. “Com o constructo teórico do inconsciente coletivo e seus arquétipos, procurou ver nos mitos os porta-vozes essenciais das imagens arquetípicas” (Boechat, 1995, 155). Mary Esther Harding (1985, 25-26), uma discípula de Jung, escreveu que, há algum tempo, os mitos poderiam até ser estudados, mas, como parte do mundo estranho dos primitivos, não tinham relação com o homem moderno. Hoje, porém, a ciência está como que destilando novamente o material considerado refugo e encontrando preciosidades neste material. É um novo tipo de cientista que busca verdades que incluem o subjetivo, o não-material.

Nesta dissertação, que enfoca o trabalhador como parte de uma coletividade, faremos dos mitos a *via régia* para o inconsciente, uma vez que os mitos dos povos são a melhor expressão dos fenômenos da psique. Além do que, o trabalho é uma construção humana coletiva. Os mitos, assim como os sonhos, são símbolos. O símbolo é o intermediador, o mensageiro, entre as duas linguagens diferentes, ele “[...] é um sinal visível de uma realidade invisível” (Kast, 1997, 19). Símbolo, como a etimologia da palavra denota, significa juntar, reunir. Reúne o que antes estava dissociado, a consciência e o inconsciente. Faz a ponte e a aliança entre os dois mundos, torna-os cúmplices.

4.2 Os Deuses e a Religião na Psicologia Analítica

Para Jung, religião não se refere a uma profissão de fé religiosa. Ele cita uma afirmação de Cícero por considerá-la de acordo com o seu conceito: “Religião é aquilo que nos incute zelo e um sentimento de reverência por uma certa natureza de ordem superior que chamamos divina” (Cícero *in* Jung CW 11 § 9, nota 4). Refere-se a uma atitude de *acurada e conscienciosa observação* do numinoso (Jung CW 8 § 6), da experiência imediata com o divino.

O arquétipo é dotado de numinosidade. Quando seus efeitos se tornam conscientes, o ego é invadido pela numimosidade. Religião designa “a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso” (Jung

CW 11 § 9). O homem ocidental considera absurdo afirmar que há fatores psíquicos equivalentes a figuras divinas, que uma vivência religiosa possa ser um processo psíquico (Jung CW 12 § 9).

Seria uma blasfêmia afirmar que Deus pode manifestar-se em toda parte menos na alma humana. Ora, a intimidade de relação entre Deus e a alma exclui de antemão toda e qualquer depreciação desta última. Seria talvez excessivo falar de uma relação de parentesco; mas, de qualquer modo, deve haver na alma uma possibilidade de relação, isto é, forçosamente ela deve ter em si algo que corresponda ao ser de Deus, pois de outra forma jamais se estabeleceria uma conexão entre ambos. Esta correspondência, formulada psicologicamente, é o arquétipo da imagem de Deus" (Jung CW 12 § 11).

A pesquisa que Jung desenvolveu junto à vasta bibliografia de Alquimia e Gnose, história das Religiões Orientais e Ocidentais, e, principalmente, às próprias experiências vividas no confronto com seu inconsciente, mostrou-lhe que os deuses estão vivos e ativos na psique humana. "Deus é a posição efetivamente mais forte da Psique" (Jung CW 11 § 142).

Sempre que o espírito de Deus é excluído dos cálculos humanos, seu lugar é tomado por um sucedâneo inconsciente. Em Shopenhauer encontramos a vontade inconsciente como nova definição de Deus; em Carus é o inconsciente e em Hegel a identificação e a inflação, a equiparação prática da razão filosófica ao espírito puro e simples, tornando assim, aparentemente possível aquele aprisionamento do objeto, cuja floração mais fulgurante é a sua filosofia do Estado (Jung CW 8 § 359).

O Arquétipo Central corresponde à divindade na psique humana, por isso é a fonte de energia vital para o homem.

A divindade está presente na Psique humana. Não há como fugir de seus efeitos. E os deuses se mostram nas mais diversas imagens, sem que as pessoas se dêem conta: em todas situações em que nos empenhamos com paixão, no interesse maior das nossas vidas, nos fanatismos. "Podemos modificar um pouco a fórmula e em lugar de Deus colocar outra grandeza, como, por exemplo, o mundo, o dinheiro [...]" (Jung CW 9/2 § 772). A única tarefa que nos cabe é escolher o *senhor* a quem desejamos servir, para que esse serviço nos proteja contra o domínio dos *outros*, que não escolhemos. *Deus não é criado, mas escolhido* (Jung CW 11 § 143).

CAPÍTULO V

METODOLOGIA CIENTÍFICA - HERMENÊUTICA

Conhece-te a ti mesmo, ó linhagem divina vestida com trajes de mortais!

Marcílio Ficino

5. Introdução

A palavra hermenêutica tem raiz na língua grega; vem do verbo *hermeneuein* (interpretar) e do substantivo *hermeneia* (interpretação). Estas palavras, por sua vez, estão relacionadas ao, também grego, deus Hermes, o mensageiro de sandálias aladas, cuja atribuição era transmitir, interpretar e explicar os desejos divinos aos deuses entre si e aos homens. Era o mediador entre o mundo dos deuses e o mundo dos homens.

Para bem desempenhar suas tarefas, precisava de clareza e persuasão, por isso tornou-se o deus da eloquência e da arte oratória e também o deus dos viajantes e até dos ladrões. Os gregos atribuíam a este deus a descoberta da linguagem e da escrita, as ferramentas que a compreensão humana utiliza para transmitir o significado ao outro. *Hermeios*, outra palavra grega derivada de Hermes, referia-se ao sacerdote do oráculo de Delfos, cuja função era trazer às pessoas a mensagem do deus, o mensageiro do deus aos homens que buscavam respostas às suas questões.

Esta raiz remete o significado da hermenêutica como o processo de trazer a compreensão, transmutar o obscuro em inteligível. Inicialmente, foi considerada um conjunto de regras a serem obedecidas na interpretação de textos. Depois, passou a abranger um espectro maior, passou a ser aplicada a quaisquer (con)textos de comportamento. Começou com a questão: Como obter interpretações válidas? e na sequência passou a pesquisar o *ato fundante* da hermenêutica, a compreensão. Passou a buscar o entendimento da intenção daquilo que é dito ou escrito e o processo de apreensão desta intenção, a investigar a própria compreensão. Mudou para a pergunta: O que é compreender?

Friedrich Schleiermacher ampliou ainda mais o conceito. Com ele a hermenêutica passou a ser considerada a arte e a técnica de interpretar. Heidegger e Ricoeur também enriqueceram-na a ponto de elevá-la ao *status* de ciência.

Há que se considerar a dimensão e a abrangência do sentido da palavra interpretar. O cientista interpreta os dados de sua pesquisa, o tradutor de língua estrangeira interpreta o discurso, o jornalista interpreta a notícia, o ator interpreta o papel, nós interpretamos a fala e os gestos das pessoas que falam. A interpretação faz parte do pensamento humano, está na sua essência. Os animais, diante de um prato de comida ou de outro animal, interpretam. É questão de sobrevivência das espécies. Interpretar é, essencialmente, a tarefa da compreensão, considerando-se sua complexidade, que enfeixa simultaneamente o fenômeno epistemológico e ontológico. Porque na compreensão está implícita a experiência do ser histórico que interpreta.

A hermenêutica é o processo de decifrar, de penetrar no âmago de um objeto e transcender o momento histórico da criação e da interpretação. “As ciências da natureza têm métodos para compreender os objetos naturais, as ‘obras’ precisam de uma hermenêutica, de uma ‘ciência’ da compreensão adequada a obras enquanto obras” (Palmer, 1997,19).

No processo da compreensão, três sentidos importantes e independentes do termo interpretação estão relacionados: 1) dizer algo, afirmar, proclamar tem a ver com a função de Hermes de trazer a mensagem; 2) explicação racional, a busca de sentido e 3) tradução de outra língua, tem a ver com a função de Hermes de mediar mundos diferentes. Ao mesmo tempo, o significado de hermenêutica tem três vertentes básicas, relacionadas a estes sentidos, Hermenêutica como dizer, como explicar e como traduzir.

O filósofo Richard Palmer, no livro *Hermenêutica*, relaciona seis abordagens diferentes de interpretação no campo da hermenêutica:

1. Exegese bíblica;
2. Metodologia filológica geral;
3. Ciência da compreensão lingüística;
4. Base metodológica dos *Geisteswissenschaften*;

5. Fenomenologia da existência e da compreensão existencial; e
6. Sistema de interpretação.

A **hermenêutica como exegese bíblica** sofreu inúmeras orientações através da história. Originalmente era referida como os princípios da interpretação das escrituras sagradas, o conjunto de regras a serem seguidos para interpretar os textos bíblicos. As mesmas regras de interpretação que serviram tanto aos interesses políticos da igreja enquanto organização que se institucionalizava, quanto aos círculos protestantes na leitura dos mesmos textos.

A **hermenêutica como metodologia filológica** surgiu com o Iluminismo. A primazia da razão faz surgir a filologia clássica que expandiu o campo da hermenêutica a outros textos além dos bíblicos. Influenciou a hermenêutica da exegese bíblica, e se transformou gradualmente na uma hermenêutica considerada como conjunto de regras de exegese filológica. A Bíblia passou a ser um objeto entre outros de aplicação dessas regras. A hermenêutica como metodologia filológica teve o desenvolvimento maior no século dezoito.

Também a exegese bíblica passou a considerar o espírito (*Geist*) da época na interpretação das verdades morais. Com isso, os métodos da hermenêutica bíblica tornaram-se semelhantes à filologia clássica.

A **hermenêutica como compreensão lingüística** deve o seu desenvolvimento a Schleiermacher que questiona a condição da hermenêutica como um conjunto de regras e marca a passagem da hermenêutica filológica para uma hermenêutica geral. Com ele, a hermenêutica torna-se uma ciência que busca a própria compreensão e cujos princípios podem ser aplicados a quaisquer textos. Vai além de uma hermenêutica filológica e passa a hermenêutica geral que se define o estudo da compreensão.

A **hermenêutica como base metodológica para as *geisteswissenschaften*, as disciplinas centradas na compreensão da arte, do comportamento e escrita do homem.** O conceito foi ampliado mais uma vez. Foi com Wilhelm Dilthey que

texto passou a ser todo o conjunto coerente de signos suscetível de ser lido e interpretado. Ele acreditava que a hermenêutica servia de base para interpretar textos todas as expressões existenciais. Para esta interpretação se fez necessária a compreensão histórica, compreensão esta permeada pelo conhecimento pessoal, enquanto ser que compreende e interpreta.

A hermenêutica como fenomenologia do *Dasein* e da compreensão existencial. Heidegger, em *Ser e Tempo*, refere-se à hermenêutica como a explicação fenomenológica da existência humana. Para ele, “a ‘compreensão’ e a ‘interpretação’ são modos “fundantes da existência humana” (Palmer, p. 51) e a hermenêutica é a “exploração filosófica das características e dos requisitos necessários a toda a compreensão” (Palmer, p. 55). O desenvolvimento histórico da hermenêutica, até este momento, compreende dois enfoques diferentes: a interpretação/compreensão do texto e compreensão da compreensão. O primeiro visa a exegese dos textos lingüísticos; o segundo visa a teoria da compreensão.

Com Gadamer, seguidor de Heidegger, a hermenêutica avança ainda mais, entra na fase lingüística, que relaciona a linguagem com o Ser. Caminha para o epicentro dos problemas filosóficos onde a própria compreensão é um tema epistemológico e ontológico.

A hermenêutica como um sistema de interpretação: recuperação de sentido *versus* iconoclasmo - Paul Ricoeur retorna à exegese dos textos, porém amplia para todos “os sinais suscetíveis de serem considerados textos”. Os sonhos, os atos falhos, por exemplo. Para ele, a interpretação dos sonhos feita pela psicanálise é uma forma de hermenêutica. A hermenêutica é sistema de interpretação que vai além do manifesto. Privilegiar o sentido oculto dos sonhos, em detrimento do manifesto, da consciência, denota que Freud desconfia do manifesto e pretende desmistificar as crenças religiosas e as ilusões da consciência.

Ricoeur refere que há dois tipos de símbolos: os unívocos e os equívocos. Os primeiros têm um único sentido, são alegorias; os símbolos equívocos, os

polissêmicos, são o cerne da hermenêutica, porque ela está implicada em obras de múltiplos significados. Superficialmente, um texto pode ter um significado coerente, porém, além do conteúdo manifesto, ter outro(s) mais profundo(s). Buscar o significado mais profundo nos sonhos e nos atos falhos, como o fez Freud na psicanálise, denota menosprezo pelo manifesto da consciência. Criou desconfiança do conhecimento consciente e levou a destruir os mitos e ilusões da cultura, especialmente as crenças religiosas.

Com isto, Ricoeur pretende que há dois tipos de hermenêutica: uma que procura destruir o símbolo como representante de uma falsa realidade, a **iconoclástica**; e outra que pretende recuperá-lo como uma realidade sagrada, a **desmitologização**. Portanto, conclui, não pode haver regra geral para a exegese, apenas “teorias separadas e opostas, relativas às regras de interpretação”.

Rudolf Bultmann, teólogo protestante, colega de cátedra de Heidegger, de quem teve influência em seu pensamento no campo da hermenêutica, é o representante da desmitologização. Bultmann, como Ricoeur, apesar de influência de Heidegger, considerou a hermenêutica como a exegese de um texto, mais do que uma teoria da compreensão. Buscou compreender as características históricas do Novo Testamento, confrontando-a com a cultura do século vinte.

Aparentemente a palavra desmitologização significa destruir o mito, semelhante ao sentido da palavra iconoclástico. Ao contrário, porém, a desmitologização pretende recuperar o sentido original e autêntico do símbolo. Bultmann percebe os elementos míticos na Bíblia como meio pelo qual Deus confronta os homens com a possibilidade do autoconhecimento. Portanto, interpretar o símbolo é desvelar o sentido original autêntico, agora encoberto. Acredita que a linguagem mítica do Novo Testamento não deve ser considerada literalmente, historicamente e sim como uma atualização do eu verdadeiro, que Heidegger chama de *consciência* em *Ser e Tempo*.

Freud, Nietzsche e Marx são os representantes da hermenêutica iconoclástica. Cada um deles, à sua maneira, combateu a religião e interpretou

como falsa a interpretação aparente da realidade. Para eles, o pensamento verdadeiro era um exercício de dúvida e suspeita permanentes. Destruíram a confiança na realidade aparente, nas crenças e motivações, advogando uma nova hermenêutica, do oculto mais profundo.

5.1 Teoria Junguiana Vista À Luz Da Hermenêutica

A característica principal da obra de Jung é o conceito de inconsciente suprapessoal além do inconsciente pessoal descrito por Schopenhauer, Carus e Kant e reconhecido pelas *psicologias complexas*. Para ter acesso aos conteúdos do inconsciente suprapessoal, também denominado inconsciente coletivo, assim como para se aproximar dos conteúdos do inconsciente pessoal, Jung fez uso dos sonhos. Percebeu uma profunda semelhança entre as produções psíquicas de seus pacientes em análise na clínica, de seus pacientes psicóticos no hospital psiquiátrico onde trabalhava, com as produções dos povos primitivos, os mitos. Os mitos, com toda a riqueza de símbolos e imagens passaram a ser também um instrumento de trabalho para Jung.

Após profundas pesquisas no campo da filosofia, antropologia, história das religiões passando pela gnose e alquimia, concluiu que a psique humana traz impresso em si as marcas de toda a história da evolução humana, os arquétipos. Estes são os “sedimentos de experiências constantemente revividas pela humanidade”. Essas experiências não são os fatos em si, mas os sentimentos e afetos vivenciados durante os acontecimentos. Não são apenas impregnações de experiências típicas, muitas vezes repetidas, são como forças ou tendências a repetições das mesmas experiências. Os arquétipos são os fundamentos, a estrutura básica da psique objetiva. Os arquétipos são os deuses internos, que habitam a psique humana. Com isto, Jung resgata o religioso, o divino e o sagrado no homem.

A psicologia profunda de Jung é um estilo de hermenêutica. Conforme a classificação feita por Ricoeur, aproxima-se da hermenêutica no sentido entendido por Bultmann, a desmitologização. Ela propõe a conhecer o homem através dos símbolos, da exegese dos símbolos do inconsciente, principalmente os da psique objetiva, com a íntima aproximação das produções dos povos primitivos, que nos chegaram através dos mitos, e a produção dos alquimistas e gnósticos no início da era cristã. Também a Bíblia é, para Jung, uma metáfora dos conteúdos psíquicos vividos pela psique no processo desde o nascimento, passando pela individuação até a morte. A vivência religiosa é um processo psíquico.

Então, toda essa produção, a mitologia, a Bíblia, a alquimia, a gnose, os sonhos são manifestações psíquicas que se apresentam em forma de símbolos. E os símbolos carregam em si muito mais do que o aparente. A tarefa da psicologia é auxiliar o indivíduo a integrar os conteúdos inconscientes à consciência. Primeiro, porque a realização do homem faz parte do destino, da meta da vida, o tornar-se um ser inteiro, que Jung chamou de individuação. A individuação é a síntese dos opostos, é transcender a separação do consciente e do inconsciente. É um processo constante, que nunca chega ao fim, mas sempre vai aproximando o inconsciente da consciência um pouco mais. Segundo, porque a unilateralidade, o deixar-se guiar exclusivamente pelos ditames da consciência tem resultados negativos para a vida do indivíduo. A alienação da fonte da vida gera o desespero, o vazio, a perda do significado da vida, em alguns casos leva à morte.

Jung resgata o valor do símbolo, encara-o como o caminho para o sagrado, para os deuses interiores. Sua psicologia procura recolocar os deuses no lugar do qual nunca deveriam ter sido expulsos, a alma humana. O Cristianismo colocou Cristo do lado de fora, em todo lugar, menos na alma humana e com isto esvaziou o homem. "O valor supremo (Cristo) e o maior desvalor (o pecado) permaneceram do lado de fora, a alma está esvaziada; faltar-lhe-á o mais baixo e o mais alto. [...] ela (a alma) possui a dignidade de um ser que tem o dom da relação consciente com a divindade. (Jung, CW 12 § 9-11) É a tarefa nobre do homem transpor o

arquétipo da imagem de Deus para a consciência, com todas os efeitos que disso resultam. Para ele, "a vida em sua plenitude não precisa ser perfeita e sim completa" (Jung, CW 12 § 208).

Para interpretar os conteúdos trazidos pelos pacientes, Jung basicamente obedece três princípios: montar o contexto, ater-se à imagem onírica e pedir ao paciente que descreva o material. Não busca fazer associações e sim "ir focalizando consciente e cautelosamente aqueles elos associativos, objetivamente agrupados em torno de uma imagem onírica (CW 16§ 319). A interpretação do material da pesquisa precisa levar em consideração o contexto e a verificação do significado do material pelo próprio indivíduo que o forneceu (Idem § 320). Assume uma atitude cautelosa, de "[...] renunciar a tudo o que se sabe melhor, e de antemão, para pesquisar o que as coisas significam para o paciente" (Jung, CW 16 § 342). "Quando se trata de analisar sonhos, costumo prescindir da teoria, toda vez que isso é possível. Não posso abrir mão dela totalmente, porque um pouco de teoria sempre é necessário à clara apreensão das coisas" (Jung, CW 16 § 318). E "uma vez que não existe ausência absoluta de pressupostos, o pesquisador, por mais objetivo e imparcial que seja, sempre corre o risco de ser vítima de um pressuposto inconsciente, toda vez que penetrar numa esfera ainda não esclarecida, por falta de apoio em coisa conhecida" (Jung, 116 § 353). Enfatiza a necessidade de o próprio paciente dizer o significado do material trazido para análise e a importância de ter uma visão abrangente do todo. Por exemplo, ter em mente uma série de sonhos, e não apenas em um sonho isolado. Afirma no seu livro de memórias "o fato decisivo é que enquanto ser humano, encontro-me diante de um outro ser humano.

A análise é um diálogo que tem necessidade de dois interlocutores". (Jaffé, 1995, 120). Em se tratando do conteúdo a ser trabalhado, Jung cita um provérbio alemão: "Aquilo que enche o coração, transborda pela boca"(Idem, § 262) Dessa maneira, em relação à prioridade do material a ser trabalhado, não há necessidade de escolhas, acontece naturalmente, ditado pela necessidade interna do paciente.

Partindo do fato de a hermenêutica consistir em uma possibilidade da exegese do inconsciente a partir de suas produções, e de exegese do ato laboral, que são as produções do mundo externo que transformam o inconsciente, e, partindo da necessidade de embasar a pesquisa que fundamente o trabalho desta dissertação, sugere-se a Hermenêutica como método de interpretação.

CAPÍTULO VI

JUNG, MARX E O TRABALHO: UM DIÁLOGO

Na representação arquetípica e na percepção instintiva o espírito e matéria se defrontam no plano psíquico.

Carl Gustav Jung

6. *Jung, Marx e o Trabalho: Um diálogo*

Em 1875, quando Karl Marx estava com 57 anos de idade, nasceu Carl Gustav Jung. Em 1883, quando Jung estava com 8 anos de idade, Marx morreu. Ambos foram contemporâneos, nasceram e viveram próximos geograficamente, porém as influências, que o meio exerceu sobre cada um deles, foram radicalmente diferentes.

Jung nasceu em Kesswill na Suíça e viveu até os 11 anos no presbitério do castelo de Laufen, que “domina as quedas do Reno” (MSR, 1963, 21) onde seu pai era pastor. Seu avô, Carl Gustav Jung, de quem herdou o mesmo nome, foi um médico que estudou medicina em Heidelberg, na Alemanha, e, aos 24 anos foi para Berlim trabalhar em oftalmologia, como cirurgião-assistente, e como professor.

Em Berlim, o descontentamento do povo com a situação política da Alemanha era grande e, revoltados, os cidadãos saíam às ruas protestando e exigindo a unificação da Alemanha. Nesta época, o avô Jung viu-se envolvido num incidente. Mesmo não tendo participação ou conhecimento dos planos, por ser amigo e colega de Karl Ludwig Sand, que matou August von Kotzebue, dramaturgo e estadista alemão, teve seu nome associado ao fato e ficou preso durante um ano. No final deste período teve que deixar o país, de onde seguiu para Paris. Continuou sua carreira de médico e professor, a qual desempenhou com excelência profissional e dedicação humana, interessou-se por tratar, inclusive, de doenças mentais, que seria, no futuro, o ponto forte do trabalho de seu neto (Hannah, 1991, 19-21).

O pai de Carl Gustav Jung – o neto –, o reverendo Paul Jung, foi pastor luterano na aldeia onde moravam. Jung teve dois tios paternos e seis tios maternos que também foram pastores da mesma igreja. Como se percebe, o foco de interesse

dos homens desta família era dirigido ao mundo interno do ser humano. Jung continuou a mesma linha de estudos.

Karl Marx nasceu em 5 de maio de 1818 em Treves, capital de uma província alemã do Reno. Nesta época, esta região era marcada pelas idéias liberais revolucionárias vindas da França, com reações do Antigo Regime liderado pela Prússia.

O pai de Marx, Hirschel Marx, foi o principal advogado de sua cidade, Trier, membro da Corte Suprema da cidade e exercia a função de conselheiro da justiça. Sua família era de origem judaica, e, logo após o nascimento de Karl, converteu-se ao protestantismo, motivado pelo interesse em continuar trabalhando para o governo da Prússia. Pertencia à elite social local, vivia numa ampla e agradável casa (Galbraith, 1989,115).

Marx iniciou o estudo da jurisprudência na Universidade de Bonn, porém, logo abandonou-a e, para agradar ao pai, foi para a Universidade de Berlim. Aos poucos, foi se afastando do estudo do Direito e enveredando pelo estudo da História e Filosofia. Envolveu-se com o movimento político hegeliano. Pela sua personalidade determinada e pelo seu anseio de liberdade para todos, dedicou-se, obstinada e entusiasmamente, aos estudos a ponto de ter problemas de saúde.

Sua relação com o hegelianismo era contraditória. Por um lado, sentia-se atraído pelos ideais objetivos da Moral e da Razão legados por Hegel, por outro lado, influenciado pelos ideais da Revolução Francesa e pelo movimento liberal alemão, sentia necessidade de desmascarar o Estado, que fazia uso da ideologia hegeliana, ao mesmo tempo em que mantinha sua política retrógrada (Giannotti *in* Marx, 1996, 5-7).

Jung e Marx viveram na época dos primeiros efeitos da Revolução Industrial. A infância e juventude de Jung foram marcadas pela característica introversão da sua personalidade e pela vida em uma pequena aldeia, com a descoberta, desde cedo, que existia um misterioso mundo interno a desvendar e

muitos, muitos livros para ler. Marx viveu na cidade e, desde cedo, as condições de vida dos trabalhadores, sem o mínimo de respeito ou consideração por parte da elite burguesa dominante emergente, sensibilizaram-no. Notava que os trabalhadores cumpriam jornadas de catorze horas dentro de fábricas geladas e ganhavam tão pouco, que até as crianças e mulheres grávidas tinham que trabalhar. Percebia também que, muitas vezes, recebiam parte do salário em forma de aguardente barata e que muitas mulheres tinham de se prostituir para sobreviver, sendo que os seus clientes eram os respeitáveis cidadãos da cidade. Esta exploração, para Marx, era inaceitável. Não se conformava com o fato de o trabalho, que deveria ser um símbolo da dignidade humana, estar transformando o trabalhador num verdadeiro animal.

Marx e Jung tiveram uma história de vida que os situou em regiões e épocas próximas, seus objetos de interesse e estudo foram semelhantes: o homem na busca de realização e plenitude, porém os seus métodos foram diferentes.

O profundo interesse desses dois autores pelo ser humano, e a preocupação com a realização e a liberdade das pessoas, leva à reflexão do ponto de encontro do trabalho de ambos. É um assunto que se oferece para reflexão. Quem toma conhecimento de suas obras é impelido a refletir sobre a contribuição e sobre o que têm em comum.

Nesta reflexão surge, em primeiro lugar, o questionamento da semelhança entre a *Dialética Materialista*, de Marx, e o *Princípio dos Opostos*, em Jung. A conclusão de Hegel em *A Fenomenologia do Espírito*, de que tudo o que existe traz em si o princípio da contradição, que tudo contém em si o germe de sua destruição e, portanto, da sua superação, em Marx fundamenta os princípios do materialismo dialético. Este mesmo princípio de contradição, de que tudo contém em si o germe de seu oposto, em Jung, fundamenta o *Princípio dos Opostos*, que age na psique, sua conseqüente *Lei da Enantiodromia*, e à noção de Psicóide.

A noção de dialética, como visto anteriormente no capítulo III, surge com Hegel. Após sua conclusão de que tudo o que existe é contraditório, tudo traz em si o princípio da contraditoriedade, até a idéia de Deus, Hegel deriva a noção de dialética, que se aplica tanto às idéias, quanto à história. Tudo contém em si mesmo o germe de sua destruição e, portanto, da sua superação.

Em Hegel, a semente do processo de construção da realidade é uma Idéia que nasce, a tese. Natural e inevitavelmente outra Idéia, oposta àquela, se lhe contrapõe, criando uma tensão entre ambas, sendo que esta Idéia oposta é necessária para fortalecer a primeira. Da tensão entre as duas, surge a síntese. A Idéia pura (a tese), cria a Natureza, (a antítese) e da tensão entre a Idéia e a Natureza nasce o Espírito, que é, ao mesmo tempo, pensamento e matéria (a síntese).

Jung concorda com o princípio da contraditoriedade e o seu modelo de psique está impregnado por esta noção dos opostos. Ressalve-se, porém, que as influências recebidas por Jung, que o levaram ao Princípio dos Opostos na Psique, a sua conseqüente *Lei da Enantiodromia* e à noção de Psicóide, não foram unicamente as influências recebidas de Hegel, e sim de toda a história das idéias, desde os mitos babilônicos, egípcios, gregos, passando pelas especulações matemático-filosóficas do pensamento grego, pelo estudo das religiões, da gnose, e alquimia, até os filósofos mais próximos da atualidade como Kant e Hegel.

No livro *Psicologia da Religião Ocidental e Oriental*, quando Jung escreve a *Tentativa de uma Interpretação Psicológica do Dogma da Trindade*, comenta a influência de Pitágoras e sua escola na formação do pensamento grego. É interessante notar a semelhança da concepção dos números fundamentais de Pitágoras com o processo de construção da realidade de Hegel. Jung explica a concepção pitagórica, citando Zeller: "A unidade é o primeiro elemento do qual surgiram todos os outros números; é nela, portanto que devem estar juntas todas as qualidades opostas dos números: o ímpar e o par; o dois é o primeiro número par, o três é o primeiro

número ímpar e também *perfeito*, porque é no número três que aparece pela primeira vez um começo, um meio e um fim" (Zeller in Jung CW 11 § 179). Jung segue explicando que este pensamento é encontrado novamente na Filosofia natural da Idade Média, onde:

o *uno* ainda não é propriamente um número, o que só acontece a partir do dois. O *dois* é o primeiro número, e o é precisamente porque, com ele, dá-se uma separação e uma multiplicação, somente então começa o processo de contar. O dois faz com que ao lado do *uno* surja um *outro*, de tal modo marcante que em muitas línguas a palavra "*outro*" significa simplesmente 'segundo'. A isto se acrescenta espontaneamente a idéia de 'direito' e 'esquerdo' e, o que é digno de nota, de 'favorável' e 'desfavorável', ou mesmo de 'bom' e 'mau'. O '*outro*' pode assumir o significado de 'sinistro' ou é sentido, no mínimo, como o 'oposto' e o 'estranho'. [...] O '*uno*', porém, sempre tende a manter sua unicidade e seu isolamento, ao passo que a tendência do '*outro*' é ser justamente '*outro*' em relação ao *uno*. O *uno* não pretende exonerar o *outro*, senão perderia seu caráter próprio, enquanto o *outro* se destaca do *uno*, simplesmente para perdurar. Daí resulta uma tensão antitética entre o *uno* e o *outro*. Qualquer tensão desse tipo, porém leva a uma espécie de evolução, da qual resulta o *terceiro* termo. Com a presença do terceiro termo, desfaz-se a tensão e reaparece o *uno* perdido. O *uno* absoluto não entra no processo de numeração, nem pode ser objeto de conhecimento. Só pode ser conhecido a partir do momento em que aparece no *um*, pois no estágio de '*uno*' falta o '*outro*' exigido para estas operações. A tríade é, portanto, uma espécie de desdobramento do *uno*, e sua transformação num conjunto cognoscível. O três é o *uno* que se tornou cognoscível e que, não havendo a resolução da antítese entre o *uno* e o '*outro*', permaneceria num estado de absoluta indeterminação" (Jung CW 11 § 180).

Como se pode perceber, as reflexões pitagóricas são muito semelhantes às reflexões hegelianas e a aplicação prática destas constatações são válidas para inumeráveis campos. Até a física moderna, no campo da óptica, lida com conceitos semelhantes dos quais, inclusive, extrai propriedades que permitem a construção de instrumento tecnológico. Trata-se da estereoscopia, propriedade da óptica, que significa visão tridimensional. O observador que, ao fixar duas imagens planas da mesma realidade, tomadas de dois pontos distintos, cada uma delas vista por um dos seus olhos, simultaneamente, verá surgir uma terceira imagem em três dimensões. Esta imagem é bastante precisa, e a partir dela pode-se tomar medidas de profundidade com aplicação, dentre outras, na fotogrametria.

Na obra de Jung, há um ponto de encontro com uma das noções capitais do pensamento de Marx, porém, ambos originam seus saberes em fontes diferentes e as aplicam a realidades, também, diferentes. O pensamento de Marx confronta-se com o de Hegel; Jung confronta-se com o próprio inconsciente e busca embasamento teórico no estudo das religiões, desde as mais primitivas, até a história das religiões ocidental e oriental. A aplicação que Marx faz é no campo social e Jung no campo da psicoterapia individual. Mas, como a sociedade é formada por indivíduos, e os indivíduos vivem em sociedade, um inclui o outro e vice-versa.

Em Jung, o *processo dialético*, expressando em termos marxistas, é trabalhado a partir do par de opostos, inconsciente/consciência. Este par de opostos, por um lado, compensa-se e complementa-se e, por outro, contradiz-se, chegando até a entrar em conflito. Toda atitude existente na consciência tem seu oposto no inconsciente.

A consciência é seletiva, e como a seleção requer direção, é, ao mesmo tempo, unilateral, isto é, é discriminadora, intencional. Baseia seus julgamentos no conhecido – selecionando, discriminando, na unilateralidade –, por isso ela perde a noção do todo. Os conteúdos excluídos ficam no inconsciente, formam uma oposição à orientação da consciência, o que gera desequilíbrio. A psique é um sistema auto-regulador, e no inconsciente ocorre a contra-reação reguladora, e, se a unilateralidade da consciência não permite que as influências opostas do inconsciente se manifestem, estas influências são reprimidas e perdem seu poder de regulação. Então, ocorre a contra-reação e, muitas vezes, transforma-se numa forte oposição de consequências desastrosas. Esta oposição leva a um conflito, onde a energia fica estagnada, pressionando no pólo oposto até se reverter no seu contrário, irrompendo através de um sintoma, ou assaltando a consciência de maneira desordenada e descontrolada.

Para resolver estas influências perturbadoras, é necessário compensar a unilateralidade da consciência, reconhecer a importância dos conteúdos do inconsciente, de modo a permitir o diálogo entre ambos e suprimir-lhes a separação. É necessário buscar uma maneira de tornar conscientes os conteúdos inconscientes que estão sempre prestes a interferir em todas as ações e, assim, evitar a intromissão secreta do inconsciente com suas conseqüências desagradáveis (CW 8, § 158).

As *conseqüências desagradáveis* vêm na forma da *Lei da Enantiodromia* e podem assumir formas tão extremas, a ponto de Jung ter afirmado que “Não há forma alguma de tragédia humana que, em alguma medida, não proceda do conflito entre o ego e o inconsciente” (CW 8 § 706).

A enantiodromia, conforme abordada no capítulo IV, é o “o estar dilacerado nos pares contrários” (Jung CW 7 § 113). É um problema individual que reflete no todo da sociedade, e a sociedade também está sujeita a esta lei. Por isso, todos os que tentam resolver o problema dos opostos no nível pessoal, estão contribuindo para a paz no mundo: “[...] quando um fato interior não se torna consciente ele acontece exteriormente, sob a forma de fatalidade, ou seja: se o indivíduo se mantém íntegro e não percebe sua antinomia interior, então é o mundo que deve configurar o conflito e cindir-se em duas partes opostas” (Jung CW 9/2 § 126).

Para Marx, assim como para Hegel e para Jung, a dialética é de suma importância. Marx, como Jung, não adotou a noção de dialética à maneira de Hegel. Em sua síntese, modificou-a de maneira a torná-la compatível com a sua noção de mundo. O que em Hegel era dialética idealista, em Marx tornou-se dialética materialista. Em Hegel, a fonte da consciência é a Idéia, em Marx, passa a ser a Matéria. Para o materialismo dialético, a Matéria é o dado primário de onde tudo procede, o motor primeiro da tese.

Para Marx, a matéria determina a consciência, isto é, a consciência é derivada da matéria. São as condições materiais de vida na sociedade que

determinam o pensamento e a consciência. Portanto, a consciência derivada da matéria não é passiva. O homem pode reagir e se libertar pelo conhecimento. O conhecimento da força determinante dos fenômenos materiais liberta-o porque lhe dá condições, inclusive, de promover a ação revolucionária.

A partir desse pressuposto, para Marx, não existe uma *natureza humana* semelhante em todo tempo e lugar. A existência humana depende da sua existência social, e, sendo o trabalho uma ação coletiva, são as condições de trabalho que produzem o homem. Enquanto o homem transforma a natureza pelo trabalho, ele também é transformado. O homem deixa suas marcas na natureza e, ao mesmo tempo, o trabalho marca a sua consciência. O fundamento do homem é a forma pela qual produz suas condições de existência. Então, para Marx, o trabalho é condição humana, é estruturador do indivíduo.

Por outro lado, o que diferencia o trabalho humano do trabalho dos animais é a consciência desta ação. O homem é capaz de antecipar a ação pelo pensamento e de fazer escolhas de ação. O trabalho marca a consciência, mas a consciência também marca o trabalho. O conhecimento do homem está intimamente relacionado ao seu trabalho.

Marx chama de *práxis* à ação dialética do homem entre a prática e a consciência da prática; entre a prática e a teoria. *Práxis* é a consciência da força modificadora da sua prática, e a antecipação dessa prática. Esse movimento resulta na operação, que em Marx levou à *Ontologia do Ser Social*.

Enquanto o homem faz o trabalho, o trabalho faz o homem, enquanto o homem modifica a natureza pelo seu trabalho, a natureza do trabalho modifica o homem. Lukács é quem melhor explica este processo na obra de Marx:

Através do trabalho tem lugar uma dupla transformação. Por um lado, o próprio homem que trabalha é transformado pelo seu trabalho; ele atua sobre a natureza exterior e modifica, ao mesmo tempo, a sua própria natureza; “desenvolve as potências nela ocultas” e subordina as forças da natureza “ao seu próprio poder”. Por outro lado, os objetos e as forças da natureza são transformados em meios, em objetos

de trabalho, em matérias-primas, etc. O homem que trabalha “utiliza as propriedades mecânicas, físicas e químicas das coisas, a fim de fazê-las atuar como meios para poder exercer seu poder sobre outras coisas, de acordo com uma finalidade”.[...] Essa conversão em coisas úteis, porém, é um processo teleológico: “No fim do processo de trabalho, emerge um resultado que já estava presente desde o início na idéia do trabalhador que, portanto, já estava presente de modo ideal. Ele não efetua apenas uma mudança de forma no elemento natural; ao mesmo tempo realiza, no elemento natural, sua própria finalidade, que ele conhece bastante bem, que determina como lei o modo pelo qual opera e à qual tem de subordinar sua vontade”. (Lukács, 1979/I, 16).

A importância do processo teleológico do trabalho requer uma reflexão.

Novamente, é Lukács quem ressalta um ponto importante a ser considerado: as leis da natureza orgânica e inorgânica constituem a base das categorias sociais. O ser social subentende *o ser da natureza inorgânica e orgânica*. Este ser de natureza orgânica e inorgânica, o ser natural, animal, se desenvolve com o processo dialético da *práxis* social. A *práxis* social, por sua vez, se desenvolve a partir de um *salto ontológico*, que é a posição teleológica do trabalho.

Com o ato da posição teleológica do trabalho, temos em-si o ser social. O processo histórico da sua explicação, contudo, implica a importantíssima transformação desse ser em-si num ser para-si; e, portanto, implica a superação tendencial das formas e dos conteúdos de ser meramente naturais em formas e conteúdos sociais mais puros, mais específicos (Lukács, 1979/I, 17).

O agir interessado é um componente ontológico essencial do ser social. A esse respeito, Marx cita o exemplo da abelha e do arquiteto. O trabalho do pior arquiteto é superior ao trabalho da abelha porque traz em si a intenção, o sentido teleológico da ação. O trabalho da abelha é instintivo, nele não há consciência da intenção, e não há modificação, permanece sempre o mesmo trabalho. Com base num conhecimento das coisas e dos processos é que a posição teleológica do trabalho pode cumprir sua função transformadora.

A economia marxista é impregnada por um espírito científico que crê que “a ciência se desenvolve a partir da vida; e, na vida, quer saibamos e queiramos ou não, somos obrigados a nos comportar espontaneamente de modo ontológico” e por uma visão crítica que jamais se desvincula da atitude *ontologicamente espontânea*

da vida cotidiana. "Há uma cooperação consciente e crítica da ontologia espontânea da vida cotidiana com a ontologia científica e filosófica corretamente concebida" (Lukács, 1997, 24).

A afirmação de Marx que de "toda ciência seria supérflua se a essência das coisas e sua forma fenomênica coincidissem diretamente" é muito importante para a noção da estruturação da personalidade do sujeito. A distorção da percepção da realidade distorce a noção que o sujeito tem de si mesmo. O ser coincide com o que produz e como produz, mas também a autoconsciência do ser que produz se faz na relação com o outro. Numa sociedade em que as relações são *fetichizadas*, o homem se sente como coisa. Por isso, a urgência de a ciência colocar-se a serviço do homem na conscientização das inter-relações do ser e fazer social.

O termo *Ontologia do Ser Social* que Lukács se refere ao tratar do processo estruturante do ser social, do indivíduo inserido em uma natureza *antropologizada*, em Marx, corresponde ao processo de estruturação da *persona* em Jung. As características da estruturação do arquétipo da *persona* correspondem às características estruturadoras definidas por Marx. O trabalho que a pessoa desenvolve, dentre outros papéis desempenhados na vida, constela o arquétipo da *persona*.

A *persona* é uma personalidade artificial com a função de máscara de proteção no sistema de relacionamentos com o próximo. Faz parte da *persona* a forma pela qual alguém se manifesta, bem como o papel que a sociedade espera que uma instituição ou uma pessoa desempenhe. Também fazem parte da *persona* alguns títulos, padrões de comportamento e clichês, assim como mulheres e homens, empregados e chefes se lhe atribuem (Hark, 1988, 93).

A *persona* é uma personalidade de relacionamento "entre a consciência individual e a sociedade; é uma espécie de máscara destinada, por um lado, a produzir um determinado efeito sobre os outros e, por outro lado, a ocultar a verdadeira natureza do indivíduo" (Jung CW 7 § 305). Ela é complementar à alma (*anima ou animus*) – personalidade de relacionamento com o mundo interno - e,

ambas, alma e *persona*, assumem entre si, uma relação compensatória e complementar.

O caráter da *alma* - a contraparte da *persona* -, pode ser inferido do caráter da *persona*, as qualidades que faltam na atitude consciente, são encontradas na alma, na atitude interna. Para esclarecer esta afirmação, nada melhor que um trecho do próprio Jung:

O tirano, atormentado por maus sonhos, pressentimentos sombrios e receios interiores, é figura típica. Externamente cruel, duro e inacessível, é internamente vulnerável a qualquer sombra, sujeito a qualquer humor, como se fosse o ser menos autônomo e mais maleável. Sua alma contém, pois, aquelas qualidades humanas de fraqueza e determinabilidade que faltam completamente à sua atitude exterior, à sua *persona* (Jung CW 6 § 759).

Quando o homem se identifica com a *persona*, torna-se, ao mesmo tempo, possuído pela alma, e sujeito à *Lei da Enantiodromia*:

A identidade com a *persona* determina automaticamente uma identidade inconsciente com a alma, pois, quando o sujeito, o eu, é indistinto da *persona*, não tem relação consciente com os processos do inconsciente. Ele é esse processo, é idêntico a isso. Quem é seu próprio papel exterior também sucumbirá infalivelmente aos processos internos, isto é, há de contrariar, por absoluta necessidade, seu papel exterior, ou vai levá-lo ao absurdo. Fica, assim, excluída qualquer afirmação da linha individual e a vida transcorre em meio a contradições inevitáveis. Neste caso, a alma é sempre projetada num objeto real e correspondente, estabelecendo-se com este um relacionamento de dependência quase absoluta. Todas as reações oriundas desse objeto têm efeito direto e que toca o íntimo do sujeito. Trata-se, muitas vezes, de vínculos irraciais" (Jung CW 6 § 761).

As pessoas, levadas pelas exigências da sociedade, tendem a se identificar com a máscara, porém a identificação com o papel é fonte de neurose. Quando atuam em ambientes completamente distintos - por exemplo, no trabalho e em casa - que fazem exigências completamente diferentes, e, dependendo do grau de identificação com a *persona*, estas pessoas são levadas a uma duplicação do caráter. De acordo com as exigências, orientam-se, por um lado, pelas expectativas do ambiente profissional, e por outro lado, pelas suas aspirações e intenções. No trabalho, são enérgicas, obstinadas e até grosseiras; em casa, são comodistas,

brandas, condescendentes e fracas. E Jung se pergunta: *Qual é a verdadeira personalidade?*

Disso conclui-se que, para Jung, como para Marx, o trabalho é estruturador da personalidade do homem. O trabalho e as relações interpessoais vividas no trabalho, como as relações vividas fora dele, estruturam a *persona*. Porém Jung, como médico e psicólogo, atento às influências recebidas pelo indivíduo como um todo, alerta para os riscos do ater-se apenas às exigências da cultura e cair na tentação da identificação com a máscara. A meta não é desenvolver apenas a personalidade de relacionamento com o mundo externo, a meta é o desenvolvimento de todos os potenciais humanos. E ao se falar no potencial total do homem, fala-se em individuação. “O processo de individuação pressupõe mais que a formação da personalidade social, da *persona*. ‘A personalidade, no sentido da realização total de nosso ser, é um ideal inatingível’, porém, ‘o fato de não ser atingível não é uma razão a se opor a um ideal, pois os ideais são apenas os indicadores do caminho e não as metas visadas’” (Jung CW 17 § 291).

A individuação é um processo estruturante da personalidade como um todo. “A meta da individuação não é outra senão a de despojar o Si-mesmo dos invólucros falsos da *persona*, assim como do poder sugestivo das imagens primordiais” (Jung CW 7 § 269). Pelo processo de conscientização é possível integrar os arquétipos, independentes e dissociados, em torno do arquétipo centralizador, o Self. Com isto, a psique torna-se inteira, não mais cindida nos vários arquétipos que a fundamentam e assim, liberta-se da força compulsiva das partes não integradas.

É importante para a meta da individuação, isto é, da realização do Si-mesmo, que o indivíduo aprenda a distinguir entre o que parece ser para si mesmo e o que é para os outros. É igualmente necessário que conscientize seu invisível sistema de relações com o inconsciente, ou seja, com a *anima*, a fim de poder diferenciar-se dela. No entanto, é impossível que alguém se diferencie de algo que não conheça. No que concerne à questão da *persona*, é fácil explicar ao indivíduo que ele e seu cargo são duas coisas diferentes. Mas no que se refere à *anima*, a diferenciação é mais difícil pelo fato desta ser invisível (CW 7 § 310).;

O papel profissional, a *persona* vivida no trabalho, muitas vezes, assume o aspecto principal na vida do indivíduo e, no momento em que esta máscara cai, que a pessoa se vê desvinculada da *persona*, depara - se com um vazio existencial e percebe que nada mais restou além da *persona*. Está desarraigada da sua natureza humana, presa apenas à sua natureza social.

Evolução profissional é, ao mesmo tempo, evolução pessoal, mas a evolução profissional atenta para os outros aspectos do todo da personalidade, não como um fim em si mesmo, atendendo, apenas, às expectativas da cultura da época e do lugar. Neste caso, seria uma evolução profissional unilateral, que, pela *Lei da Enantiodromia*, levaria ao sintoma compensatório em outra área da vida.

A cultura do século XXI valoriza de tal maneira a *persona* estruturada pelo trabalho que ficar desempregado é desestruturante. De certa forma, quem não trabalha está *solto no ar*. As tarefas feitas sem a finalidade profissional remunerada não são consideradas trabalho. O labor doméstico, os biscates tipo cuidadores de carro, não são considerados atividades profissionais - apesar de as estatísticas oficiais que medem as taxas de desemprego assim o considerarem - e, assim sendo, a *persona* estruturada por estas funções não é valorizada socialmente. Pois a *persona*, é imbricada com o aval social.

Uma prova disso é o processo que vive o trabalhador, no momento da aposentadoria. Atravessa uma "crise", que na verdade trata-se de uma *crise de identidade*. Esta identidade se baseou, durante a maior fase da vida consciente, na *persona* e, no momento da aposentadoria, esta máscara lhe é arrancada sem aviso prévio das conseqüências de tal desnudamento.

Para o conceito de individuação, pessoa é mais que a *persona*. Ela é também a alma, a sombra, a *anima* (para o homem) ou *animus* (para a mulher), é o Self, e muitos outros arquétipos. A conscientização de cada um deles e a integração pelo Self é, também, questão de sobrevivência. Sobrevivência ao desespero do confronto consigo mesmo. Se a única base sobre os pés for a *persona*, e esta, de

repente falta, faz-se mister contar com as outras partes que compõem o quebra-cabeça da existência.

A *persona*, como uma das partes mais externas da psique, é a mais acessível à conscientização dentro de um processo de tomada de conhecimento. Mudar a forma de relacionamento com o mundo interno requer a mudança na forma de relacionamento com o mundo externo. E Jung adverte:

Mudar a *persona*, a atitude externa, é uma das artes mais difíceis da educação. Igualmente difícil é mudar a alma, pois sua estrutura costuma ser tão firme quanto a da *persona*. Assim como a *persona* é um ser que parece constituir o caráter total de uma pessoa e talvez a acompanhe inalterada por toda a vida, também sua alma é uma entidade bem determinada, com caráter às vezes bem autônomo e imutável. Por isso é possível, muitas vezes caracterizá-la e descrevê-la com facilidade (Jung CW 6 § 758).

A *persona* é a personalidade de relacionamento do indivíduo com a cultura, e a *alma*, a personalidade de relacionamento do indivíduo com o sagrado. Ambas são duas faces do mesmo todo. A alma é influenciada pela *persona*, e a *persona* é resultado dos processos internos da alma. O trabalho que levar em conta este fato será um trabalho significativo, prazeroso e criativo, porque o quê e o como se faz influenciam a imagem e a auto-imagem de quem faz.

A *persona*, sendo tão intimamente ligada à alma, é responsável pela qualidade de relacionamento desta com os deuses. De maneira mais direta do que se pode supor, através do trabalho, o trabalhador poderá se relacionar com o seu Deus interior, e, como consequência, o próprio trabalho tem a ganhar. O trabalho deixa de ser cansativo e repetitivo, torna-se instrumento da individuação, a personalidade como um todo é beneficiada, e, com isso, a natureza inteira participa desta celebração.

A concepção junguiana das oposições refere-se também ao par de opostos espiritual *versus* material. Para Jung, a psique e a matéria são dois aspectos polares de uma mesma coisa. "Espiritual e material são arquétipos polares, que se

entrecruzam no âmbito psíquico e se encontram enredados nas múltiplas formas de manifestação do psíquico” (Hark, 1988,91).

Como uma moeda cujas duas faces são partes do mesmo todo, uma parte é inseparável da outra. No momento em que um dos lados da moeda sofre uma torção, o outro lado, necessariamente, sofrerá a mesma ação, em sentido contrário. Assim, psique e matéria, como *aspectos polares da mesma coisa*, estão visceralmente vinculadas, a modificação de uma, necessariamente, acarreta a mudança na outra.

Outra metáfora da simbiose dos opostos mente e matéria é fornecida por Hark, “Exemplo e imagem fundamental da união dos opostos são as inúmeras formas da cópula. No âmbito pulsional isso se dá na sexualidade, já no campo intelectual e espiritual isso acontece como uma ‘união da alma com Deus’, como encontro com o Self ou com um símbolo cósmico” (Hark, 1988, 91).

Espírito e Matéria, Matéria e Ser, este é outro ponto em comum no pensamento de Carl Jung e Karl Marx. Para o último, o homem, pelo trabalho, modifica a matéria; a matéria modificada pelo trabalho transforma o homem.

O estudo da transformação da matéria, em Jung, foi feito sob o viés do trabalho alquímico. Em Marx, a transformação da matéria foi estudada pelo viés do intercâmbio do homem com a natureza, no sentido da produção de mercadorias como bens de uso e bens de troca. O alquimista, ao transformar o vil metal em ouro, está vivendo, ao mesmo tempo, uma transformação interna. O trabalhador, ao executar o seu trabalho e transformar a matéria, também está se transformando.

O materialismo de Marx era semelhante ao materialismo dos alquimistas, uma matéria com alma. Os alquimistas buscavam na *opus* alquímica, o mesmo processo de transformação que ocorre na missa, a transubstanciação do trigo no corpo material da divindade de Cristo, e do vinho na sua alma.

Teilhard de Chardin, em sua obra *O Fenômeno Humano*, questiona o momento da passagem da matéria-prima à vida, e o momento em que a vida toma consciência de si. Ele pergunta: *quando acontece?* E responde:

A história e o lugar da Consciência no Mundo permanecem incompreensíveis para quem não tenha visto, previamente, que o Cosmo em que o homem se encontra implicado constitui, pela integridade inatacável do seu conjunto, *um Sistema, um Totum e um Quantum*: um Sistema pela sua multiplicidade, - um Totum pela sua Unidade, - um Quantum pela sua Energia. Todos três, aliás, no interior de um contorno ilimitado (Teilhard de Chardin, 1970, 20).

Por Sistema, entende “a ordenação das partes do universo”, onde cada elemento é composto de todos os outros; mas, ao mesmo tempo em que cada elemento é composto de todos os outros, os invólucros da matéria são distintos entre si, é o que este autor denomina *Totum*. Por *quantum*, entende a energia liberada na passagem de um estágio para outro.

O Cosmo inteiro é composto do mesmo *estofo*, expressão usada por Teilhard de Chardin. Homem, matéria, consciência, alma, todos são partes do mesmo todo. Em algum ponto, ocorre a diferenciação, mas abstraindo as diferenças da forma de apresentação, todos, em essência, são do mesmo *estofo*.

O alquimista, ao fazer seu trabalho no laboratório, projetava a sua psique na matéria. As experiências psíquicas e espirituais que aconteciam eram por ele percebidas como reações e modificações da matéria. Projetava o eu no “não-eu” – a matéria -, porém, este “não-eu” não era separado do eu, era um não-eu vinculado ao eu.

Assim Marx, ao falar na transformação da matéria pelo homem com o trabalho, e na transformação do homem pelo seu trabalho, está, de algum modo, refazendo o mesmo trajeto trilhado anteriormente pelos alquimistas.

À interconexão entre a psique e a matéria Jung denominou *psicóide*. *Psicóide* é um conceito que expressa a conexão, ainda desconhecida, entre o arquétipo e a matéria.

O arquétipo em si é um *psicóide* que pertence, por assim dizer, à parte invisível e ultravioleta do espectro psíquico. Em si, parece que o arquétipo não é capaz de atingir a consciência, [...] a verdadeira natureza do arquétipo é incapaz de tornar-se consciente, quer dizer, é transcendente, razão pela qual eu a chamo de psicóide. Além disto, qualquer arquétipo torna-se consciente a partir do momento em que é representado, e por esta razão difere, de maneira que não é possível determinar, daquilo que deu origem e essa representação (Jung CW 8, 417).

O conceito de arquétipo *em si* de Jung, situado entre o psíquico e o físico respalda a percepção de Marx da inter-relação do ato transformador do trabalho e do modo que este ato é percebido. "O modo de produção da vida material condiciona o processo de vida social, política e intelectual. Não é a consciência dos homens que determina a realidade; ao contrário, é a realidade social que determina a sua consciência" (Marx, 1996, 52). Como duas faces do mesmo todo, esta constatação feita na observação dos fatos, tem respaldo em uma teoria científica. Não é comprovada pelos métodos positivistas da ciência porque a psique, como objeto de estudo, não se sujeita aos moldes de comprovação exigidos por eles. Porém, as evidências que confirmam o acerto do modelo do arquétipo, corroboram a teoria da transformação pelo trabalho.

Outro assunto abordado na obra de ambos é a influência da religião na efetividade das ações humanas, e nas consequências da sua presença, ou ausência.

Marx percebia como verdadeira a afirmação de Feuerbach que foi o homem quem criou Deus e não Deus quem criou o homem. O homem, segundo Feuerbach, criou Deus em resposta à uma necessidade surgida numa sociedade egoísta e carente de sentimentos amorosos, pela falta de uma comunidade no pleno sentido da palavra, da busca do bem comum. Mas, ao adorar esse Deus forjado por ele mesmo, o homem religioso se despersonaliza, não mais se pertence, se aliena. Feuerbach pretendia que, no lugar dessa falsa religião com Deus criada pelo homem, fosse instituída uma religião da humanidade, uma filosofia humanista de amor ao próximo.

Esta filosofia humanista, no entanto, para Marx, era insuficiente. Preconizou a necessidade de uma revolução levada a efeito pelo proletariado, iniciada pela conscientização dos mecanismos alienantes da sociedade capitalista, seguida da extinção do capital e do Estado como a única maneira de ampliar a liberdade e a possibilidade de autodesenvolvimento.

Marx não acreditava na existência de Deus, no entanto supunha que a efetividade da influência da crença de Deus na vida das pessoas era um fato inegável. Para ele, a *efetiva eficácia histórica* da representação de Deus, a função prática dessa representação, independe de serem verdadeiras ou falsas. Em outras palavras, mesmo não existindo Deus, a crença nele leva à uma ação e esta ação é tão real quanto se a existência fosse real.

Há uma passagem em sua tese de doutorado que demonstra a efetividade da crença, onde cita o exemplo do dinheiro, os 100 táleres. Afirma que, se alguém realmente acredita possuir 100 táleres, tal dinheiro tem para aquele que acredita o mesmo valor que teria o dinheiro real. Em função do dinheiro imaginado, poderá contrair empréstimos, que terá ação efetiva, da mesma maneira que a humanidade contraiu dívidas contando com os deuses (Lukács, 1979-1, 13).

Para Marx, a ação efetiva da crença nos deuses, ou em um Deus, era a de encobrir as dificuldades vividas na sociedade burguesa capitalista e impedir a tomada de consciência que levaria, sem dúvida, à ação revolucionária.

Já Jung era um cristão declarado, e em grande parte da sua obra trata dos problemas religiosos do homem cristão. A diferença fundamental entre ambos é que Marx acredita que a religião é o *ópio do povo*, que a sua presença impede o trabalhador de conscientizar-se de sua realidade, porque esta realidade é encoberta com o véu da ilusão da religião. Jung acredita que a religião é essencial à vida do indivíduo, que a maioria das doenças psicológicas têm uma raiz de

natureza religiosa, são o sofrimento da alma que não encontrou o seu significado (Nagy, 1991, 1)*.

Jung, baseado em observações feitas sobre o homem (CW 12 § 1), “constatou que, no confronto dialético do consciente e do inconsciente constata-se um desenvolvimento, um progresso em direção a uma certa meta ou fim” (idem § 2), “um processo que tende para um fim, independente das condições exteriores” (idem § 4). E este processo requer o homem inteiro.

No entanto, o caminho correto que leva à totalidade é infelizmente feito de desvios e extravios do destino, trata-se da *‘longissima via’*, que não é uma reta, mas uma linha que serpenteia, unindo os opostos [...] Nesta via ocorrem as experiências que se consideram de *‘difícil acesso’*. Poderíamos dizer que elas são inacessíveis por serem dispendiosas, uma vez que exigem de nós o que mais tememos, isto é, a *totalidade*. (idem § 6).

Atribuiu a tendência em evitar a totalidade à *educação anímica geral*. Constatou que “a idéia de que há fatores psíquicos equivalentes a figuras divinas determina a desvalorização destas últimas”. e que “é quase uma blasfêmia pensar que uma vivência religiosa possa ser um processo psíquico” (idem § 9).

Jung lida com as afirmações metafísicas como fenômenos espirituais e acredita que a filosofia crítica da ciência lida com essas afirmações de uma maneira materialista, isto é, *metafisicamente negativa*, ao considerar a matéria como uma realidade tangível e cognoscível.

A matéria é uma hipótese. Quando se fala em “matéria”, está-se criando, no fundo, um símbolo de algo que escapa ao conhecimento, e que tanto pode ser o espírito como qualquer outra coisa; pode ser inclusive o próprio Deus. [...] O conflito surgido entre ciência e religião no fundo não passa de um mal-entendido entre as duas. [...] O materialista é um metafísico *“malgré lui”*. [...] O materialismo é uma reação metafísica contra a intuição súbita de que o conhecimento é uma faculdade espiritual ou uma projeção, quando seus limites ultrapassam os da esfera humana (CW 11 § 762-765).

* Jung even believed that most of our psychological illnesses are at root religious in nature. He said that “a psychoneurosis must be understood, ultimately, as the suffering of a soul which has not discovered its meaning”.

Jung interpretava os problemas religiosos “do ponto de vista da psicologia, limitando conscientemente as fronteiras com as perspectivas teológicas” (Jaffé in MSR 15). Fala da *imagem de Deus na alma humana*. O termo religião, para ele, não se refere à profissão da fé religiosa, mas designa “a atitude particular de uma consciência transformada pela experiência do numinoso” (Jung, CW 11, § 9).^{*} A sua definição de religião se refere a “uma acurada e conscienciosa observação do numinoso, isto é, dos efeitos dinâmicos de atos não causados por um ato arbitrário que se apodera e domina o sujeito humano, mais sua vítima que seu criador” (Jung, CW 11§ 6), portanto, algo superior à consciência e à vontade do homem, algo maior e mais poderoso. A função religiosa da psique é a responsável pela função religiosa. Porém, percebia a “doutrina cristã como um símbolo altamente diferenciado que expressa o elemento psíquico transcendente, a ‘imago dei’ e seus atributos” (Jung CW 9/2 § 270).

Isso significa que, apesar do preconceito materialista considerar a psique apenas um epifenômeno, um produto secundário do processo orgânico do cérebro (Jung CW 11 § 14), a alma humana possui uma função religiosa natural e a “tarefa mais nobre de toda educação (do adulto) é a de transpor para a consciência o arquétipo da imagem de Deus, suas irradiações e seus efeitos” (Idem, §14). A cegueira do homem ocidental precisa aprender a reconhecer que

[...] os poderes que o homem sempre projetou no espaço sob a forma de deuses e honrou com sacrifícios continuam vivos e ativos em nossa própria psique. Este reconhecimento bastaria para mostrar que a multidão de práticas religiosas e de crenças que, desde tempos imemoriais, têm exercido um imenso papel na história da humanidade não é fruto de fantasias arbitrárias e de opiniões individuais, mas deve sua existência muito mais à influência de forças inconsciente que não podemos negligenciar, sem perturbarmos o equilíbrio psíquico (Jung CW 8, § 728).[...] Todos esses fatores continuam ainda ativos em nossa psique; somente suas expressões e sua avaliação foram superadas, mas não sua existência real e sua efetividade. O fato de

^{*} A numinosidade, como já tratado no capítulo referente ao *Constructo Teórico de Jung*, é uma espécie de “carga emocional que se transfere para a consciência sempre que surge uma imagem ou uma situação arquetípica” (Jung, in Hark, 1988, 89).

que agora podemos entendê-las como grandezas psíquicas é uma nova formulação, uma nova expressão que talvez permitam-nos também descobrir novas maneiras de nos relacionar com eles (Jung CW 8 § 729).

A religião é uma relação com forças, positivas ou negativas, mais poderosas que as forças da vontade, e esta relação pode ser voluntária ou involuntária. Ignorar estas forças e, com isto, não ter como lidar com elas, é estar sujeito a suas *irradiações* e seus *efeitos*. Jung credits aos poderes desgovernados e fora de controle do inconsciente a causa dos extermínios nazi-fascistas, das guerras frias que acontecem pelo mundo, e da maioria dos internamentos nos hospitais psiquiátricos.

O conceito de Deus é simplesmente uma função psicológica necessária, de natureza irracional, que absolutamente nada tem a ver com a questão da existência de Deus. O intelecto humano jamais encontrará uma resposta para esta questão. Muito menos pode haver qualquer prova da existência de Deus, o que, aliás, é supérfluo. A idéia de um ser todo-poderoso, divino, existe em toda parte. Quando não é consciente, é inconsciente, porque seu fundamento é arquetípico (CW 7, § 110). Deus é a posição efetivamente mais forte da psique. [...] A ampla retirada de certas projeções metafísicas nos entrega, quase desamparados, a esses fatos, uma vez que nos identificamos imediatamente com cada impulso (Jung CW 11 § 142).

A cultura ocidental, na falta de rituais ou outros meios efetivos, perdeu o vínculo com os deuses interiores, projetou-os na matéria, no mundo externo, no outro, no dinheiro, no trabalho, e se tornou dominado pelo objeto das projeções. E aqui, Jung e Marx concordam. Como foi visto no Capítulo III (página 67), Marx acredita que a religião de Deus pode ser substituída pela religião do Estado, do Partido ou do Dinheiro. Jung, conforme visto no Capítulo IV (página 107) também acredita que se pode *modificar um pouco a fórmula* colocando o Mundo, ou o Dinheiro, no lugar de Deus.

Hoje, com a exclusão de Deus na vida dos homens, a maioria das pessoas tem a ilusão de completude e de Ser apenas no momento em que está respondendo aos ditames da cultura consumista, no momento em que está comprando. Com a necessidade do *objeto criada pela percepção do próprio objeto*, e a criação de novos objetos crescendo num ritmo cada vez mais acelerado, torna-se compreensível a

necessidade de acumular quantidades incomensuráveis de riqueza, em tal quantia que, muitas gerações teriam dificuldades em usufruí-las. A necessidade de acumular dinheiro é maior que qualquer outra necessidade, biológica ou espiritual. A acumulação não está mais na medida do uso para suprir necessidades básicas de sobrevivência, ainda que sejam as novas necessidades de uma nova natureza. A necessidade de acumulação é tanta que a questão *por que tanta ganância?* fica sem resposta.

Jung percebeu que, ao colocar Deus fora de si, este Deus pode assumir qualquer forma, dentre elas a forma do dinheiro, que a classe capitalista erigiu o dinheiro e a riqueza no seu Deus. A superestrutura - O Estado, a ideologia, a filosofia, a religião colocaram Deus fora do indivíduo. O capitalismo elegeu, de modo inconsciente e automático, o dinheiro no seu Deus, o centro de sua vida. Porém, os deuses não morrem, o irracional não pode ser extirpado como um apêndice supérfluo.

A idéia de um ser todo-poderoso, divino, existe em toda parte. Quando não é consciente, é inconsciente, porque seu fundamento é arquetípico. Há alguma coisa em nossa alma que tem um poder superior - não sendo um deus conscientemente, então é pelo menos o 'estômago' no dizer de Paulo. Por isso, acho mais sábio reconhecer conscientemente a idéia de Deus; caso contrário, outra coisa fica em seu lugar, em geral uma coisa sem importância ou uma asneira qualquer - invenções de consciências 'esclarecidas' (Jung CW 7, § 110).

O trabalhador assalariado, mesmo sem ter chances de acumular bens e riqueza, faz, ele também, do dinheiro o seu Deus. Vive angustiado porque vive numa sociedade consumista sem conseguir consumir, numa sociedade capitalista, sem conseguir capitalizar. O Deus do capitalista também é o seu Deus, embora a distância entre ambos seja intransponível. Os pobres assalariados economizam centavos e sofrem, não apenas pela falta do necessário para a sobrevivência, mas pela falta da proximidade com o Deus da cultura, a posse da riqueza.

Neste tipo de cultura, o próprio Deus é um Deus capitalista, que precisa acumular dinheiro, bens e riqueza. Uma pequena amostra desta confusão percebe-

se nos adesivos pregados nos vidros de alguns carros: PROPRIEDADE DE JESUS. A própria religião perdeu o contato com o numinoso e com o sagrado e materializou-se.

Ao exorcizar a religião, e com ela o sagrado, Marx coloca-se, ele mesmo, no lugar do fantasma que quis expulsar. Jung, ao falar do arquétipo em *Religião Ocidental*, escreve: “Ao apelar para Engels, Marx, Lênin e outros, como seus pais, o Comunismo simplesmente não percebe que está reavivando uma ordem social arquetípica, que sempre existiu entre os primitivos. Assim se explica seu caráter ‘religioso’ e ‘numinoso’ (isto é fanático)” (CW 11 § 222).

Se ambos se defrontassem, e Marx afirmasse para Jung que a religião surgiu para encobrir as dificuldades vivenciadas na sociedade burguesa capitalista, certamente Jung argumentaria que foi justamente o contrário: a falta do contato com o sagrado inerente a cada homem é que tornou a sociedade capitalista irracional e desenfreada. Afirmaria que a própria concepção de Marx na efetividade da crença em Deus se confirma: ela é efetiva, independente de sua realidade ou não. Contudo, a realidade divina é arquetípica, é uma realidade do inconsciente, e é independente da vontade da consciência.

Em Marx, “O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual” (Marx, 1996,52), e, em Jung, o modo de encarar o espiritual condiciona o processo em geral de vida social, político e material.

“Se não formamos uma imagem global do mundo, também não podemos ver-nos a nós próprios, que somos cópias fiéis deste mundo. Somente quando nos contemplamos no espelho a imagem que temos do mundo é que nos vemos de corpo inteiro” (Jung CW 8, § 737) “pois nossa psique é estruturada à imagem da estrutura do mundo, e o que ocorre num plano maior se produz também no quadro mais ínfimo e subjetivo da alma”. (MSR, 1963? 290).

CAPÍTULO VII

O MITO DO TRABALHO E O TRABALHO DOS MITOS

Lutar contra o coração é difícil; pois o que ele quer compra-se a preço de alma.

Plutarco

7. O Mito do Trabalho e o Trabalho do Mito

O processo de individuação era, antes da cultura atual, intermediado pelos mitos, pelos rituais litúrgicos e pelas diversas filosofias. O espírito científico negou, por muito tempo, a transcendência da psique. “[...] época em que os deuses foram eliminados e até mesmo passaram a gozar de má reputação [...] Ao magnífico desenvolvimento científico e tecnológico de nossa época, correspondeu uma assustadora carência de sabedoria e introspecção” (Jung CW 11 § 28). A consequência foi a perda do contato com a fonte do significado da vida e de um instrumento eficaz capaz de auxiliar o homem na sua busca de auto-realização.

O que na cultura anterior era vivido de maneira espontânea, hoje não tem sentido. Porém, a razão, por si só, não consegue dar conta da intensidade da vida. O ego carece da ligação com a fonte. A saída é buscar a conexão com o material que a cultura atual coloca à disposição. O conhecimento dos arquétipos e suas implicações metafísicas constituem a base para essa tarefa.

Os arquétipos se manifestam nos sonhos e em imagens míticas de qualquer época. No trabalho, assim como nos relacionamentos em geral, o homem vivencia mitos. O mito é uma metáfora poderosa, um modo de pensar que consegue penetrar lá onde a razão não tem acesso. Sua linguagem é simbólica e intermedia o encontro do homem consigo mesmo. O mito é da ordem do vivido. E o vivido é real. Rubem Alves assim o expressa:

Não estamos sozinhos. Meu destino não é só meu. Meus risos e dores não são confissões solitárias, mas parte de uma tapeçaria que se chama humanidade. Sou Adão e sou Eva, Caim e Abel, Laio, Jocasta e Édipo, Ulisses e Telêmaco... Não, o mito não diz como as coisas se deram. O que ele faz é reconstruir a beleza trágica e comovente do destino humano que todos participamos (Alves, 1988, 20).

O mito, que na sociedade ocidental atual já significou ingenuidade, ficção, fantasia, e outros sentidos de menor valor, hoje tem a conotação da sabedoria que fala do encontro com a natureza, com as divindades e com os outros homens (Morais, 1988, 9). Mitos são histórias construídas nas experiências diárias, que vivem na vida de todos os homens e mulheres, nas suas relações afetivas, seja na família, no trabalho, na sociedade. Colocam-se

diante de cada um como a esfinge dizendo: *Decifra-me ou te devoro!* Há que se dar atenção a eles, apreender algum dos seus sentidos para não ser devorado pela fúria dos deuses, dos heróis ou dos titãs negligenciados. O fio que tece os sonhos, as fantasias e os mitos é o mesmo, todos se originam nos arquétipos. São os arquétipos os responsáveis pela criação dos mitos. “Os mitologemas, os núcleos constitutivos de todo mito, constituem expressões imagéticas dos arquétipos, que são, em si mesmo, incognoscíveis” (Boechat, 1995, 24). “Os mitos se referem sempre a realidades arquetípicas, isto é, a situações a que todo ser humano se depara ao longo de sua vida, decorrentes de sua condição humana. São situações padrões tais como: nascimento, casamento, envelhecimento, morte... “Os mitos explicam, auxiliam e promovem as transformações psíquicas que se passam tanto no nível individual, como no coletivo de uma cultura. Revelam e induzem as transformações da energia psíquica que acontecem no inconsciente, seja na sua dimensão pessoal, seja na coletiva” (Ulson *in* Boechat, 1995, 43).

Mircea Eliade, em *O Sagrado e o Profano*, escreve a respeito do mito: “[...] O mito é solidário com a ontologia: só fala das realidades, do que aconteceu realmente, do que se manifestou plenamente. Evidentemente, trata-se das realidades sagradas, porque é o real por excelência. O mito descreve a manifestação do sagrado no mundo. Revela a sacralidade absoluta, porque conta a actividade criadora dos Deuses, desvenda a sacralidade da obra deles” (Eliade, s/d, 109). Nietzsche, o grande pensador, afirmou que na Grécia antiga os deuses eram vistos como “a imagem em espelho dos exemplares de sua própria casta que melhor vingaram, portanto um ideal, não um contrário de sua própria essência [...] Onde os deuses olímpicos se retiravam, também a vida grega era mais sombria e inquieta” (Nietzsche, 1996, 82). Muito tempo se passou até que a ciência se apercebesse que há no homem outro nível de pensar que não o estritamente racional e que o mito é o caminho de acesso a este mundo desconhecido. Até que a ciência descobrisse “que o ser humano é colocado no ser, não pela razão ou pelo intelecto. [...]” (Novaski *in* Morais, 1988, 26).

O autoconhecimento através do trabalho passa pela conscientização do aspecto anímico do trabalho. No trabalho, vivemos mitos, e os mitos são imagens dos arquétipos. Ao conscientizarmo-nos dos mitos que estamos vivendo, estamos trabalhando os arquétipos correspondentes e, por conseguinte, estamos a caminho da realização do Self. Podemos, inclusive, viver mais de um mito cada vez, trabalhar mais de um arquétipo a cada vez, pois as imagens se inter-relacionam e se modificam uma à outra. O perigo é a unilateralidade, o distúrbio do equilíbrio. A neurose consiste em ficar preso a um aspecto separado de todos os outros. Ou viver um arquétipo sem elaborá-lo na consciência, longe das raízes profundas do ser.

A psicologia analítica, conforme mencionado anteriormente, considera a estrutura da psique determinada pelos arquétipos, que são conteúdos transpessoais, e aparecem à consciência em forma de imagens de natureza mitológica. Os mitos refletem situações humanas básicas. A partir desse *insight* de Jung, o mito foi reabilitado, e junto com ele, o aspecto sagrado omitido pela cultura ocidental.

Nesta dissertação, a ênfase é dada aos mitos, e não aos sonhos nem às projeções, pois o mito é da ordem do coletivo e o trabalho é uma construção humana coletiva. Além disso, "o mito pode ser visto como a expressão simbólica da relação entre o Ego e o Si-mesmo" (Edinger, 1972, 23), a expressão simbólica do processo de individuação.

Povos, comunidades, famílias, organizações, equipes, vivem seus mitos próprios. Alguns países vivem o mito da liberdade, outros da discriminação; famílias vivem o mito de ajuda ao próximo, da independência, outras de sempre precisar de ajuda; organizações vivem o mito de uma grande família, do trabalho prazeroso, outras do trabalho como castigo, e os exemplos se desdobram infinitamente. São imagens comuns que as pessoas envolvidas têm do curso dos acontecimentos, imagens estas que influenciam o desenrolar da vida. Os mitos induzem comportamentos, e na maioria dos casos as pessoas não têm consciência das imagens que norteiam suas histórias.

Cassirer, em *O Mito do Estado*, mostra as proporções da tragédia vivida no mundo, quando a sociedade alemã viveu um mito sem a participação da consciência. O Nacional Socialismo foi um engano, foi a vivência dos mitos do herói, da raça e do estado. A alma foi enganada, e daí vieram sérias consequências. Diante da eloquência revelada pelos fatos advindos da unilateralidade da razão, torna-se imprescindível atentar para esse aspecto, tantas vezes negligenciado. A função simbólica do mito remete a experiências existenciais básicas do ser humano. A descoberta das imagens que guiam os grupos, as organizações e os indivíduos é muito importante. Permite a melhor compreensão de si mesmo e do mundo.

O homem, na sociedade atual, tem dedicado maior tempo ao trabalho que a qualquer outra atividade. Para muitas pessoas, o trabalho exige tanta dedicação que se tornou o centro do interesse da vida. Existe até uma expressão para caracterizar esta dedicação integral, da qual a maioria até se orgulha: *workaholic*. Pessoas que se dedicam exclusivamente ao trabalho chegam a ponto de sacrificar as relações com a família, amigos; os colegas de trabalho deixam de ser seres humanos e são vistos como engrenagens de um processo produtivo. Até se ouvem comentários do tipo: *Quando este morrer, ninguém irá ao enterro!*, a respeito de um *workaholic*. Trabalham demais, não apenas pela necessidade de obter sustento e sobrevivência, e sim porque o trabalho é o centro do *opus* da alma. Estas pessoas estão buscando a individuação e não sabem.

O trabalho e a *opus* da alma se relacionam, um é o reflexo do outro. Falta fazer a ponte através da conscientização, desobstruir o canal de comunicação entre a consciência e o inconsciente. O trabalho, ao invés de um obstáculo, pode se tornar um poderoso instrumento no processo de individuação. Muitas pessoas acreditam que precisam parar de trabalhar para, só então, poderem se dedicar ao autodesenvolvimento (Moore, 1994, 168). Não percebem que têm à disposição a *tecnologia do sagrado*. Basta aprender a utilizar este instrumento a favor do objetivo da vida

No exercício da atividade de trabalho, o homem vivencia um ou mais mitos, do mesmo modo que o faz na vida familiar, no relacionamento amoroso ou na vida em sociedade. No trabalho, está vivenciando um aspecto de sua psique coletiva que precisa ser conscientizado para o fortalecimento da personalidade e para o caminho da individuação. A redução dos conteúdos transpessoais a dados pessoais gera o empobrecimento da vida individual e constela perigos excessivos ao homem moderno. “A estrutura da personalidade requer que os conteúdos que assumiram originalmente a forma de deidades transpessoais devam ser experimentados como conteúdos da psique humana” correndo o perigo de “uma congestão do inconsciente coletivo de conseqüências desastrosas para a humanidade. [...] A relação entre o Ego e o inconsciente, e entre o pessoal e o transpessoal, decide o destino do indivíduo, assim como o da humanidade. O palco desse encontro é a mente humana” (Neumann, 1980, 19).

7.1 O Trabalho e a Alma

A palavra liturgia é de origem grega, composta por *laos* e *erga*, que significam comum, ou leigo, e trabalho, respectivamente. Juntas podem ser traduzidas como *trabalho do homem comum*, ou *o trabalho do leigo* (Moore, 1994, 165). Os rituais litúrgicos da igreja como o batismo, a consagração, a comunhão, etc., são símbolos do trabalho da alma: alguma coisa da realidade psíquica está sendo expressa no ritual. No entanto, não é preciso separá-los do trabalho que acontece *no mundo*. Pode-se também expressar esta realidade psíquica, o trabalho da alma no trabalho fora da igreja.

Dentre as situações que servem para ativar as imagens arquetípicas estão os sonhos, as fantasias, os relacionamentos com as pessoas, o trabalho que fazemos. O trabalho é uma função que também influencia a alma. Ele pode ocupar o lugar deste vazio. O que é feito na igreja, ou no templo, é um exemplo do que acontece no mundo. Deveríamos ver todo trabalho como sagrado, apesar de nossa cultura haver perdido a noção de sagrado e suprimido o espaço dos ritos e da religiosidade. E essa omissão tem um custo alto.

De certa maneira, a realidade psíquica no mundo tem sido expressa de uma forma alternativa. Como não há lugar para o sagrado, para os deuses; as doenças, drogas, as paixões, o dinheiro os substituem, e passam a ser venerados. É a falta de espaço para o espiritual, não o das religiões, mas o espaço do *arché*, do arquetípico.

Só a partir do Iluminismo é que se passou a negar a existência real dos deuses e a considerá-los como projeções. Foi o fim dos deuses, mas não da função psíquica correspondente, que ficou reprimida no inconsciente. Isto fez com que o próprio homem ficasse intoxicado por um excesso de libido, antes aplicada ao culto da imagem divina. A desvalorização e repressão de uma função tão importante como a religiosa tem, naturalmente, enormes repercussões na psicologia do indivíduo. Pelo refluxo dessa libido, o inconsciente se fortalece extraordinariamente, passando a exercer uma influencia colossal sobre a consciência, através dos seus conteúdos arcaicos coletivos. O período do Iluminismo encerrou-se, como é sabido, com os horrores da revolução Francesa. Nos dias de hoje, estamos presenciando novamente ao levante das forças destrutivas inconscientes da psique coletiva. O resultado foi um morticínio sem precedentes. (Isso foi escrito em 1916. Inútil observar que ainda hoje é válido) (Jung, CW 7 § 150).

Ao construir um prédio ou uma estrada, no trabalho do escritório ou do banco, no ato de ensinar numa escola ou limpar a rua, a alma também participa. Aceitamos que o trabalho diário afeta o caráter e a qualidade global da vida, mas geralmente menosprezamos a intimidade da alma com o trabalho mais comum e os dons que ele pode oferecer-lhe. O que fazemos, o como fazemos, o modo como empregamos o tempo, influenciam nossa identidade, nossa auto-imagem e o nosso modo de pensar e fantasiar. Uma pergunta que podemos nos fazer é: *como escolhemos nossa profissão? Escolhemos ou fomos escolhidos por ela?* Moore (165) fala em vocação do trabalho. O trabalho que muitas vezes chama a pessoa, o trabalho que a descobriu, e não o contrário como muitas vezes pensamos.

A alma é o arquétipo que faz a relação com o objeto interno, o inconsciente. Se ela não fizer a vinculação afetiva do inconsciente com o objeto externo - pode ser a pessoa amada, o trabalho - cria-se um estado de inadaptção. O trabalho tem a força suficiente para se colocar a serviço da função religiosa, da re-ligação com nossos deuses do mundo interno. A alma, como personalidade de relacionamento com o inconsciente, tem a capacidade de abrir caminho aos deuses e ao Self. "Os deuses não podem e não devem

morrer” (Jung, CW 7, § 110), pois “o homem só se torna em verdadeiro homem conformando-se ao ensinamento dos mitos, quer dizer, imitando os deuses” (Eliade, s/d. 112).

Dependendo do modo como nos relacionamos com o trabalho, estaremos nos relacionando com a alma. As condições de trabalho têm muito a ver com as perturbações da alma, tanto quanto as relações afetivas, pois também ele afeta profundamente a alma. É um importante componente da vida espiritual. “Como um animal, a alma se nutre de qualquer vida que cresça em seu ambiente imediato. Para a alma o comum é sagrado e o cotidiano é a fonte primária de religião” (Moore, 183).

Ao dedicarmos a maior parte do tempo e do interesse ao trabalho, de maneira mecânica, considerando apenas o aspecto metodológico e funcional, negligenciamos os elementos da alma e ela enfraquece. Colocamos a força compulsiva (Jung usa o termo coação) do arquétipo em se expressar no mundo externo, porém, sem a participação do sentimento e a conscientização do processo que estamos vivenciando. Quando estamos desempenhando uma atividade do mundo externo, estamos, ao mesmo tempo, lidando com trabalho da alma. Talvez, a crise do trabalho não tenha outra causa que a falta de alma no trabalho. Os problemas são problemas humanos: a falta de conhecimento de que o trabalho, em última análise, é um símbolo cujos sentidos, ocultos no cotidiano, precisam ser progressivamente apreendidos. Se as pessoas fossem mais conscientes do que fazem e por que o fazem, os problemas se reduziriam drasticamente.

Respeitar as necessidades profundas do sentimento e da sensibilidade, e não apenas as necessidades racionais, talvez seja a chave para o impasse que atormenta a vida de todos: trabalhadores, cientistas, governo. Mircea Eliade se refere ao aspecto sagrado do trabalho:

Esvaziado do simbolismo religioso, o trabalho agrícola torna-se, ao mesmo tempo, ‘opaco’ e extenuante: não revela significação alguma, não permite nenhuma ‘abertura’ para o Universal, para o mundo do espírito. Nenhum Deus, nenhum herói civilizador jamais revelou um acto profano. Tudo quanto os Deuses ou os antepassados fizeram, portanto tudo o que os mitos contam a respeito da sua actividade criadora, pertence à esfera do sagrado e, por consequência, participa do

Ser. Em contrapartida, o que os homens fazem de sua iniciativa própria, o que fazem sem modelo mítico – pertence à esfera do profano: é pois uma actividade vã e ilusória no fim de contas irreal (Eliade, s/d, 108).

Nietzsche afirma que uma das coisas que exaspera um pensador é o conhecimento de que o ilógico é necessário ao homem e que do ilógico nasce muito de bom (Nietzsche, 1996, 75). Por se acreditar na veracidade desta afirmação, insiste-se na necessidade de considerar a razão do inconsciente. Como a manifestação das imagens do arquétipo se faz através do mito, e por ser este uma das excelentes formas de perceber a trajetória psíquica, propõe-se um olhar para o trabalho atual pelo viés de dois mitos gregos: o mito de Sísifo e o mito de Dédalo.

Os mitos gregos de Sísifo, Dédalo e Ícaro, Prometeu, Eros e Psique, Narciso, Hércules, o mito bíblico da Expulsão de Adão e Eva do Paraíso, dentre incontáveis outros, de outras nações e povos, refletem aspectos relacionados ao trabalho. Serão trazidos aqui apenas dois, os mitos de Sísifo e Dédalo e traçado um paralelo com estilos de trabalho encontrados em nossa sociedade atual.

7.2 O mito de Sísifo

No mito de Sísifo configura-se uma experiência fundamental do ser humano, a experiência do trabalho repetitivo, desprovido de significado, um trabalho sem sentido, cansativo, inútil.

Sísifo foi o fundador e rei de Corinto. Era um homem sagaz, criativo *fecundo em engenho e arte*. Um dia, casualmente viu quando Zeus raptou Egina, filha de Asopo. O pai, desolado, procurou a filha por toda parte. Acabou indo a Corinto procurá-la. Ao chegar, perguntou a Sísifo se ele sabia notícias de sua filha. Sísifo disse que sim, que sabia, mas só informaria se Asopo, que era o deus fluvial, fizesse brotar na Acrópole de Corinto um manancial de água pura.

Asopo prometeu que, assim que Sísifo pronunciasse o nome do raptor, uma fonte límpida brotaria do rochedo. E assim aconteceu. Quando Sísifo pronunciou o nome do culpado, brotou a fonte Pirene. Zeus, porém, ficou enfurecido. Para punir o herói mandou Tânatos, o deus da Morte, buscá-lo. Sísifo, que era *cheio de engenho e arte*, já estava de sobreaviso e, ao invés de se

deixar levar pelo deus da Morte, aprisionou-o. Por causa disso, ninguém mais morria. O deus do interior da terra, Hades, preocupado com esse fenômeno contrário à natureza, foi queixar-se a Zeus que encarregou Ares, o deus da Guerra, de libertar Tântatos. Livre e com o auxílio de Ares, Tântatos levou Sísifo. Mas o astuto herói novamente já havia elaborado um plano estratégico e começou a colocá-lo em ação. Pediu à sua esposa que não sepultasse o corpo e não realizasse os rituais do pós-morte, como era o costume local da época. Ao chegar ao Inferno, queixou-se da negligência da esposa e conseguiu autorização para voltar à luz para castigar a esposa e providenciar o sepultamento do cadáver. Uma vez na terra, recusou-se a voltar ao mundo dos Mortos. Desfrutou sua vida até a velhice, rindo dos deuses. Depois de muitos anos, Hermes, o deus Mensageiro, reconduziu-o ao Hades. No mundo subterrâneo, Sísifo, por ter traído Zeus, foi condenado a rolar uma enorme pedra até o topo de uma enorme montanha, apenas com a ajuda dos ombros e das mãos. Quando estava próximo do cume da montanha, a pedra rolava de volta para o sopé da montanha e o herói recomeçava o inútil trabalho.

No trabalho de Sísifo a alma participa sofrendo. Sísifo tentou enganar a morte e o castigo foi desempenhar uma tarefa onde a alma não participa com entusiasmo e sim *com suor e lágrimas*. Sísifo, tão criativo, é condenado a fazer uma tarefa *taylorizada*, altamente repetitiva e carente de significado. Ele, que negou a morte, teve como punição um trabalho repetitivo e sem sentido.

Será que a nossa cultura ocidental não está fazendo algo semelhante? Negando a morte? Trabalhar sem se dar conta do sentido da existência pode ser uma maneira de omitir que somos mortais e livrar-nos de questionar o sentido da vida. “A curva da vida é como a parábola de um projétil que retorna ao estado de repouso, depois de ter sido perturbado no seu estado de repouso inicial” (Jung CW 8, § 798). Do meio da metade da vida em diante, só aquele que se dispõe a morrer conserva a vitalidade, porque na hora secreta do meio-dia da vida inverte-se a parábola e *nasce a morte*” (Jung CW 8, § 800).

Da alienação das verdades existenciais surgem as perturbações nervosas e ao esquecer que somos mortais, transformamos o trabalho num peso. Quando

se forma uma coisa só com a tarefa, quando se trata de uma vivência de si para consigo mesmo, pode-se estar numa vivência de fuga de si mesmo, de auto-esquecimento. Um homem que só se dedica ao trabalho, sem admitir que existem forças inconscientes a interferir em sua vida, um homem que precisa provar a si mesmo, e ao mundo, que é auto-suficiente e que nenhum deus domina seu destino, este homem está carregando nos ombros os deuses negados, simbolizados pela pedra. "Um esforço que contribui para a ruptura de algo divino nele" (Kast, 1986, 57). Sempre tem tudo sob controle, mas sempre volta a fracassar. O peso e a repetição, juntos, compõem o tormento.

O trabalho sentido como algo estranho a um indivíduo, como despersonalizado, que não se adapta às suas necessidades intrínsecas, onde o trabalhador não participa com sua *persona* e sua alma, que não lhe permite manifestar suas capacidades e aptidões profundas, é uma tarefa alienada. E o trabalho alienado é o Trabalho de Sísifo.

As pessoas que vivem o mito de Sísifo se percebem sobrecarregadas, não vêem sentido no trabalho, a tarefa assume o primeiro plano em suas vidas, e passam a sentir a própria vida como sem sentido e dolorosa, perdem a esperança. O aspecto repetitivo leva ao cansaço e ao desespero. O trabalho se tornou um peso, porque as pessoas se exigem demais, porque se excedem ou porque não há espaço para a criatividade. A questão da repetição se relaciona com o questionamento da real necessidade da repetição ou do medo de mudança, de perceber se tudo o que se vivencia como necessário, pode ser falso, ou talvez a consciência de que não é produtivo (Kast, 16).

Sísifo, em momento algum, se revolta, nem clama aos deuses por perdão. Conforma-se à situação e segue na esperança, talvez, de que algum dia algo mudará. Esta atitude é semelhante à das pessoas que vivem uma situação difícil, conformam-se a ela sem tomar as possíveis providências para modificá-la, acreditando que algum dia, tudo se resolverá sozinho, como num passe de mágica. É certo que a esperança dá alento, mas este tipo de esperança pode ser ilusório, pois impede de ver a realidade e suas conseqüências. "Vivenciamos os

tormentos de Sísifo na dinâmica das grandes expectativas que depois frustram” (Kast, 27).

Para não ser um trabalho de Sísifo, o trabalho precisa ser eqüitativamente remunerado de modo a satisfazer as suas necessidades econômicas e as da sua família, enfim, prover uma vida digna. Precisa ter um sentido social, de contribuição e retribuição interpessoal: à empresa que trabalha, à família e à comunidade. A qualidade das interações familiares e sociais está vinculada à prática do trabalho e às novas oportunidades, ao seu grau de satisfação e à ressonância com a alma do indivíduo. Essa ressonância está relacionada com as necessidades internas do trabalhador. Com a sua vocação, o seu chamado interior para determinada atividade, seja ela uma necessidade de criação artística, de pesquisa científica ou no manejo tecnológico; quer seja de trabalho manual ou intelectual ou espiritual. Que seja um instrumento de auto-realização, de ampliação de consciência. Se não satisfizer essas condições, torna-se um *poneim*, ou *tripalium*, e ao invés de contribuir para o crescimento, acarreta degradação e alteração da personalidade.

7.3 O mito de Dédalo

Neste mito identifica-se uma situação de trabalho criativo e das suas vicissitudes. Atena, a *deusa do trabalho do espírito e da inteligência inventiva*, era protetora de Dédalo. Dédalo era um artista incomparavelmente versátil e criativo. Era, ao mesmo tempo, escultor-arquiteto, artesão-engenheiro e ferreiro ateniense. Vivia para criar obras que auxiliavam o trabalho dos cidadãos de sua época. Inventou instrumentos preciosos como o mastro e a vela, e também o machado dos carpinteiros. Foi o primeiro homem a construir bonecos móveis que na época chamavam de autômatos, os precursores dos robôs.

Possuía uma oficina, junto com seu sobrinho Talos que também era dotado de *engenho e arte* e, apesar da pouca idade, apenas 12 anos, inventou o torno do oleiro, o serrote e o compasso. Dédalo ficou com inveja e passou a temer que sua fama fosse eclipsada por Talos. Decidiu matá-lo e praticou o homicídio. Foi descoberto e condenado à morte pelo Aerópago, o tribunal

grego. Porém, antes que isto acontecesse, conseguiu fugir e refugiar-se na ilha de Creta, governada pelo rei Minos. Este o acolheu com honras de Estado e, em troca, Dédalo prestava-lhe serviços. Construiu desde brinquedos para os filhos até grandes obras de arquitetura.

Um dia, Minos ofendeu Poseidon, o deus do mar. Enfurecido, o deus vinga-se enviando a Creta uma estranha criatura com cabeça de touro e corpo de homem, o Minotauro. O rei, envergonhado, pede a Dédalo que construa uma prisão para esconder o animal. Dédalo acedeu ao pedido de seu patrão e construiu um palácio com paredes de pedras, o céu como teto, e cheio de complicados corredores de tal maneira que quem lá entrasse nunca mais conseguiria sair.

O reino ficou à mercê do monstro que se alimentava apenas de carne humana. Minos, para satisfazer a fome do monstro, obrigou os atenienses, inimigos de Creta, a enviar todo ano sete rapazes e sete donzelas. Teseu, o herói filho do rei de Atenas, vendo o sofrimento dos atenienses decidiu livrar o seu povo daquele flagelo. Ariadne, filha de Minos, apaixonou-se por Teseu, e pediu ajuda a Dédalo. Pediu-lhe que ensinasse ao herói um meio de entrar e sair em segurança do labirinto. Novamente, Dédalo traiu Minos e deu a Ariadne um novelo de fio de ouro e ensinou-a a segurar numa ponta, enquanto Teseu seguia nos corredores do Labirinto segurando o novelo e o desenrolava enquanto caminhava. Dessa maneira, Teseu conseguiu libertar o povo, matou o monstro e voltou a salvo. Minos, ao descobrir a traição de Dédalo, prende-o no Labirinto. Para fugir, o engenhoso arquiteto construiu dois pares de asas com penas, uma para si, outra para seu filho Ícaro. Ambos fogem voando de uma janela das torres do Labirinto. Dédalo preveniu seu filho para que não voasse nem muito alto, pois o fogo do sol o queimaria, e nem muito baixo, pois a umidade tornaria suas asas muitas pesadas. O filho, no entanto, desobedeceu-o. Aproximou-se muito do Sol e a cera começou a derreter, as penas se soltaram e o rapaz caiu no mar Egeu. Ícaro morre afogado. Dédalo, desesperado após muito procurar, encontra o corpo do filho e o enterra. Auxiliado pelo povo de Creta, que lhe oferece um navio para fugir da fúria de Minos, chega a uma ilha, onde sua fama já o precedera. A ilha é governada por Cócalo, a quem o

arquiteto passa a prestar seus serviços. Faz amigos, reconquista a estima do povo e constrói uma escola de arquitetura. Um dia, Minos com seu exército, que não cessara de procurá-lo, chega às margens da ilha e reclama Dédalo como prisioneiro. Cócalo, furioso com a invasão, recorre a uma estratégia. Hospeda Minos no palácio e na hora do banho, quando o convidado entra na água, os escravos obedecendo às ordens de seu rei, trancam a porta e aquecem a água até fervê-la. Assim Minos morre queimado. Dédalo, depois de muito sofrer a falta do filho e o remorso pela morte de Talos, morre tranquilo no seu leito.

Este mito fala da criatividade, dos desafios, das armadilhas, dos fracassos e recompensas do trabalho. No começo de sua carreira, o artista trabalha satisfeito. Busca desvendar os mistérios do material, das formas, do volume e do espaço. Depois, a inveja de seu sobrinho leva-o a cometer o homicídio que o condenaria à morte, a morte da liberdade do artista. A partir do momento em que perde sua liberdade, passa a produzir aquilo que os outros ordenam que faça. Não cria mais de acordo com o seu impulso interior, mas de acordo com a vontade do outro, que lhe deu abrigo e o fez prisioneiro. Seu trabalho é feito com um fim político, limitado, determinado pelo outro. Sob as ordens de Minos, Dédalo personifica a escravidão da arte: cria o Labirinto de Cnossos, que deveria conter a fúria do Minotauro. Depois da morte do monstro, pelas mãos do herói Teseu, Dédalo e seu filho Ícaro tornam-se prisioneiros, a obra aprisiona o artista. Quando esta não parte da necessidade fundamental de expressão do artista torna-se uma prisão. O Labirinto é a metáfora da mente do gênio escravizado, submetido às exigências de seus dominadores, alienado do motivo básico de sua inspiração.

Preso no Labirinto, Dédalo constrói dois pares de asas: uma para si e outra para o filho e com elas saem voando da prisão. As asas são significativas, o homem se liberta pela criatividade e pelo trabalho. O voo corresponde à imaginação que conduz ao infinito, o que antes estava preso no enigma, aparentemente sem saída. Porém, Ícaro, deslumbrado pelo prazer e pela beleza perde a noção do perigo, esquece a recomendação do pai e voa alto demais. É

levado à destruição pela ambição desmedida. Os raios de sol derretem a cera de suas asas e ele mergulha nas profundezas do mar.

O *vôo alto demais* é uma metáfora para a *hybris*, que Jung chama de *inflação do Ego*. A *hybris*, ou o orgulho, era a falta mais temida pelos gregos antigos. Significava ultrapassar o *métron*, ir além da medida dos valores, e isto era punido severamente. A inflação do Ego é o estado de identificação deste com o Self, onde o primeiro se identifica com a divindade, imagina-se o centro da personalidade e se atribui méritos que não lhe pertencem. Representa a arrogância humana que se apropria daquilo que pertence aos deuses, que transcende os limites humanos. A ânsia de poder, o desejo de vingança, as explosões de ira, a rigidez intelectual que pretende identificar suas opiniões como verdades universais, o deixar o sucesso *subir à cabeça*, são sintomas de identificação com a divindade (Edinger, 1972, 37).

7.4 O Arquétipo e a Criatividade

Apoderar-se dos méritos da criatividade, sem reconhecer-lhe a transcendência, também é um ato de *hybris*. Criatividade, uma palavra que passou a ser uma necessidade no trabalho e que hoje faz parte das *exigências do mercado*. Causa ansiedade e apreensão porque todos precisam ser geniais e não se sabe como arrancar essa criatividade genuína de dentro de si.

A palavra criatividade vem da palavra *creare*, criar. Traz consigo duas conotações. Primeiro, *crear*, escrita com *e* para fazer a distinção, significa a *manifestação da essência em forma de existência*. A segunda possibilidade, criar, com *i*, significa a *transição de uma existência para outra*. *Crear* é uma prerrogativa do *Creador* do Universo, enquanto criar é uma atribuição humana: criar abelhas, criar moda. Diante deste quadro, para que a Lei de Lavoisier mantenha a correção deve ser escrita: “na natureza nada se *crea* e nada se aniquila, tudo se transforma”, pois se for escrito *nada se cria*, perderia o sentido” (Rhoden, 1987, 95).

Guggenbühl Craig distingue a criatividade em três hierarquias: a primeira, com a conotação do verbo *creare*. A *creatividade* é impessoal, *acontece*

fora da psique individual. É o aspecto suprapessoal da manifestação arquetípica, deveria ser chamada de *criatividade transcendente*, onde o indivíduo é o instrumento da manifestação, o indivíduo tem a ver com a ação, mas não é o suficiente. É o caso da genialidade de Einstein. Ele mesmo reconheceu esta transcendentalidade, pois afirmou: “Penso 99 vezes e nada descubro; deixo de pensar – e eis que a verdade me é revelada” (Rhoden, 45). Existe o esforço pessoal, *penso 99 vezes*, porém nada acontece, não é suficiente. *Deixo de pensar – e eis que a verdade me é revelada*, é a manifestação do arquétipo universal, pertencente a toda humanidade que encontrou um canal para mostrar uma das suas imagens. A *criatividade* coloca o ser humano em contato com o divino, porém, nem por isso tudo é fácil e maravilhoso. Essas pessoas têm necessidade compulsiva de serem *criativas*, mesmo que isso signifique sofrimento. “A criatividade transcendente não é de modo algum uma benção para quem a contém*, mas é mais parecida com uma maldição. A mensagem deve ser entregue, deve-se dar forma ao trabalho, mesmo quando o vaso ou a ferramenta se quebra no processo” (Guggenbühl-Craig, 1995). Além disso, os favores divinos, uma vez concedidos, não podem ser tomados de volta.

Indivíduos que confundem sua criatividade, isto é a auto-expressão, com a *criatividade* viciam-se numa ilusão e valorizam-se além das suas medidas. Cometem a falta que os gregos tanto temiam, a *hybris*, ultrapassam o *métron*, a medida dos valores, perigosa ao ser humano porque leva a pessoa à identificação com a divindade, ou à inflação do Ego.

Na segunda posição da hierarquia de Guggenbühl entra a *criatividade pessoal*, onde as idéias não são genuinamente criativas, tanto no conteúdo quanto na forma, são repetições ou trabalho árduo. Esta nada tem a ver com a *criatividade*, não é compulsiva, por isso não traz sofrimento. É abundante, pois todas as pessoas têm algo a expressar.

A terceira forma é a *criatividade coletiva*. Esta poderia se caracterizar como uma *criatividade histórica*. Encontrada nos indivíduos ligados à indústria, principalmente indústria da moda e propaganda, escritores e *designers*. Seria

* A palavra original é *Vessel*, que significa *que a contém e também vaso*.

um *feeling* para perceber o que está por vir, perceber as tendências da moda, o que o público vai buscar na próxima estação, que idéias estão em ascensão, e trabalhar com elas. Os *ditadores* da moda não são, como muitos pensam, os líderes do mercado, que impõem padrões e idéias. Eles possuem um dom *quase mediúnico* para detectar o que está se esgotando e o novo que está se formando na alma coletiva (Guggenbühl-Craig, 1995).

Portanto, há que se diferenciar entre *criatividade* ou *criatividade transcendente* e *criatividade pessoal*. As fontes da criatividade são diferentes e é preciso fazer a distinção para não confundir valores. A primeira acontece raramente, a maioria das pessoas não possui traços dela. Como regra geral, somos criaturas não criadoras, embora todos ansiemos em transcender nossos limites de seres mortais. Consciente, ou inconscientemente, todos desejamos nos aproximar de Deus, isto é arquetípico. As outras duas são mais comuns e acessíveis ao refinamento através do trabalho e esforço pessoais. Porém, não se pode esquecer que sempre têm uma ligação com o mundo dos deuses, os arquétipos, porque toda criatividade que aflora à consciência tem sua origem no mundo interno. Está de alguma forma vinculada ao inconsciente transpessoal.

Apesar de Guggenbühl acreditar que a criatividade pessoal é completamente diferente da criatividade divina, pode-se afirmar que ambas têm pontos em comum. A criatividade pessoal também tem raízes arquetípicas e por isso é influenciada pelo divino. O inconsciente é a fonte criativa de tudo aquilo a que o indivíduo pode chegar. Na verdade, a criatividade é gerada a partir da matéria-prima do inconsciente em interação com as experiências da vida, pois o inconsciente coletivo, formado pelos arquétipos, é o fundamento da consciência e o consciente está imerso no inconsciente, que é arquetípico. O humano está imerso no divino. Tudo o que vem à consciência é influenciado pelo seu fundamento. O que é preciso, é conscientização e respeito por estas influências. Onde reina a unilateralidade da consciência não acontece a troca efetiva, apenas a posse por essas forças, com suas influências que podem ser negativas. “Onde quer que o inconsciente domine, aí se encontra também a não-liberdade, e até mesmo a obsessão” (Jung, CW 11, § 141).

CAPÍTULO VIII

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A história dos esforços humanos para subjugar a natureza é também a história da subjugação do homem pelo homem.

Max Horkheimer

Durante o percurso desta dissertação, olhou-se o trabalho através de diversos pontos de observação, sempre procurando ver nele um significado para a vida do trabalhador. Este, concebido enquanto ser que produz para suprir as necessidades de sobrevivência e reprodução, e enquanto ser que produz para suprir a necessidade de transcender a própria consciência, enquanto partícipe de uma sociedade que se preocupa com a meta a ser atingida ao final da jornada empreendida. Sociedade esta que se torna cada vez mais ampla e abrangente, à medida que o olhar procura um ponto mais além, sociedade que, tomando o homem como ponto de referência, inclui a vida aquém e além dele.

O papel da metáfora dos mitos está na crítica dos valores e das motivações que orientam as ações do trabalhador no desempenho de suas funções. A análise dos mitos vivenciados no trabalho parte da premissa de que o ser humano é complexo e paradoxal e pode vivenciar mais de um mito ao mesmo tempo. O mito do tipo Sísifo, caracterizado pelo trabalho cansativo, desprovido de significado, pode estar satisfazendo anseios desconhecidos. O mito análogo ao de Dédalo, no qual o trabalho é criativo e prazeroso, mas cujos resultados podem estar trazendo sofrimento e desarmonia com o mundo externo e interno, trabalho hercúleo sem resultados satisfatórios ou que ficam muito aquém da tarefa empreendida.

A análise baseada na metáfora dos mitos fornece subsídios para se trabalhar o complexo e o paradoxal do ser humano. Os mitos vivenciados - ou o mito predominantemente vivenciado - vão dar subsídios para a análise desses valores e motivações e, conseqüentemente, das ações possíveis para redirecionar o fazer e o sentir, no sentido de um trabalho pleno de significado.

Para analisá-los, sugere-se o caminho que Morgan propõe, em *Imagens da Organização*, na análise das metáforas míticas vividas pelas organizações. Para isto, é necessário seguir duas etapas. A primeira consiste em fazer uma leitura-diagnóstico "para indicar ou ressaltar aspectos-chaves da situação". O segundo

passo é fazer uma “avaliação crítica do significado e da importância das diferentes interpretações efetuadas” (Morgan, 1996, 328).

A leitura-diagnóstico inicia a partir de determinada metáfora, aquela que está mais evidente, o mito de Sísifo, por exemplo. *O trabalho é apenas cansativo, com sensação de inutilidade? Ou o cansaço no final do período traz satisfação e permite muitas outras maneiras de desempenhá-lo? Ou nem chega a cansar, muito pelo contrário, reenergiza para outras atividades com a família e com o grupo social? Qualquer trabalho tem ambos os aspectos. O importante é perceber em qual deles recai a ênfase. Pode-se encontrar armadilhas criadas pelo próprio inconsciente para sinalizar que o caminho não segue por esta trilha, que é necessário repensar como e por quê se está desempenhando esta atividade, nestas condições.*

Muda-se para outra metáfora mítica e observa-se se há componentes desta. O mito de Dédalo, por exemplo, pelo aspecto da criatividade, dos vãos da imaginação. *Se for este o caso, é preciso questionar como se está vivenciando este processo. É a única fonte de energia do ser, sem outra persona como coadjuvante, no caso desta máscara cair? Lembrando que a máscara não pode grudar na pele, porque se o fizer, irá feri-la. Os esforços aplicados são compatíveis com os resultados obtidos? Ou a tarefa é hercúlea? E os outros aspectos da vida, relacionamentos familiares, com o grupo de trabalho, com o grupo social, com o lazer e consigo mesmo? Faz-se a análise dos próprios sentimentos e afetos relacionados à atividade do trabalho - a ação prática diária -, e dos sentimentos experimentados em relação à lembrança desta atividade - as conseqüências emocionais das experiências vividas no trabalho.*

“A psique real e verdadeira é o inconsciente, enquanto a consciência só pode ser considerada como um fenômeno temporário” (Jung, CW 16 § 205). Considerando-se esta afirmação, a análise-diagnóstico precisa levar em conta a questão: *Até que ponto o trabalho desenvolvido é verdadeiro para a vida como um processo maior, que não se atém apenas no egoísta aqui-e-agora? Até que ponto, o trabalho é uma contribuição social, ou é um desserviço à humanidade?*

A segunda etapa, a avaliação crítica, acontece naturalmente. Diante dos fatos que se apresentam é possível apreciar o significado que se pretende dar à ação e o significado que efetivamente esta ação tem. É possível ouvir a linguagem da alma, sua linguagem de impressões fugazes, imperceptíveis para a mente racional se não houver *uma acurada e conscienciosa observação*.

O observador atento percebe como a alma participa do trabalho e os ganhos que ela obtém. Porém, os ganhos da alma não são equivalentes aos salários, ou à riqueza material. Ela não se beneficia com o trabalho extenuante, nem com o trabalho sem esforço. É paradoxal, mas, como afirma Jung, uma verdade psicológica somente é verdadeira quando seu oposto também é verdadeiro. Segundo Moore, os resultados, para a alma, são obtidos mais pela magia do que pelo esforço.

O trabalho como sacrifício, no sentido original da palavra *sacri-ficium*, significa fazer o sagrado, mas o sagrado não é apenas o luminoso, o bondoso e o maravilhoso. Como tudo traz em si o seu contrário, e a unilateralidade está sujeita à *Lei da Enantiodromia*, é essencial a conscientização dos aspectos sombrios, das tendências destrutivas e narcisistas. Estas tendências existem, mas não podem, nem ser negadas, agindo como se elas não tivessem força determinativa de ação, nem se pode ceder-lhes aos impulsos. A conscientização de que, sempre, existe o negativo junto com o positivo e a atenção à sua manifestação é que fazem a diferença, fazem o sagrado.

Despir as máscaras, defrontar-se consigo mesmo, permite o encontro com a essência, com o sagrado; e isto, a filosofia oriental chama de esvaziamento da mente. “Talvez devêssemos esvaziar a identidade de vez em quando. Levando em conta quem não somos, podemos ficar surpresos ante a descoberta de quem somos” (Moore, 1994, 115). “O truque consiste em encontrar a perspectiva da alma que aciona a paixão e a contemplação imaginativa” (Moore, 1994, 113).

A vida humana tem uma razão de ser a mais do que simplesmente correr atrás do sustento, ou acumular bens e riquezas. Para que a vida tenha sentido, é preciso que as vivências e as ações que a compõem façam sentido. O envolvimento da alma é que dá o sentido maior da existência humana. "Quando a alma está envolvida, o trabalho não é realizado apenas pelo Ego; ele vem de um lugar mais profundo, e por isso não é desprovido de paixão, espontaneidade e graça" (Moore, 170). Conscientizar-se das ações e vivências é fundamental para ampliar a consciência de si. Perceber-se desempenhando um trabalho de Sísifo ou um trabalho prazeroso, alcançar as implicações profundas e conhecer a influência da alma e dos deuses que nela habitam é ampliar a consciência, é realizar o próprio inconsciente, que em última instância, é o objetivo da vida humana.

Este é o caminho para a plenitude, pois, viver pedaços da vida não é gratificante como vivê-la integralmente. Jung afirma que não é preciso que a vida seja perfeita, é necessário que seja completa. Fernando Pessoa, vivendo intensa e plenamente todas as suas *personas*, em contato com a sua sabedoria interior, expressou o mesmo em forma poética:

*Para ser grande, sê inteiro: nada
teu exagera ou exclui.
Sê todo em cada coisa. Põe quanto és
No mínimo que fazes.
Assim, em cada lago a lua toda
Brilha, porque alta vive.*

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Pelos caminhos que ando, um dia vai ser, só não sei quando.

Paulo Leminski

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBORNÓZ, Suzana. **O que é Trabalho**. 3ª. Reimpressão. Ed. Brasiliense. São Paulo : 1998.
- ALVES, Rubem. **Mares Pequenos - Mares Grandes** in MORAES, Régis de. **As Razões do Mito**. Campinas : Papirus. 1988
- ARANHA, Maria Lúcia de Arruda; MARTINS, Maria Helena Pires. **Filosofando - Introdução à Filosofia** 2ª. ed. Editora Moderna. São Paulo : 1993⁴.
- ARENDT, Hannah. **A Condição Humana** 9ª. Ed. Ed. Forense Universitária. Petrópolis : 1999.
- ARISTÓTELES. **Os Pensadores**. São Paulo : Editora Nova Cultural Ltda., 1996.
- BÍBLIA. Português. **A Bíblia TEB**. Dir. Ed. Brasileira GALACHE, Gabriel. São Paulo : Loyola, 1995.
- BOECHAT, Walter (org.). **Mitos e Arquétipos do Homem Contemporâneo**. Petrópolis : Vozes, 1995.
- BRANDÃO, Junito de Souza. **Mitologia Grega Vol. I**. 11ª. ed. Vozes. Petrópolis : 1997.
- CARMO, Paulo Sérgio. **A Ideologia do Trabalho**. 9ª. ed. Editora Moderna. São Paulo : 1997.
- CASSIRER, Ernst. **O Mito do Estado**. Rio de Janeiro : Zahar Editores, 1976.
- CHARDIN, Pierre Teilhard de. **O Fenômeno Humano**. Livraria Tavares Martins. Porto : 1970.
- CIVITA Victor. (ed.). **Mitologia**. São Paulo : Abril Cultural, 1973.
- CIVITA, Victor (ed.) **Obras Econômicas. Os Economistas. Malthus e Ricardo**. Abril Cultural. São Paulo : 1983.

- EDINGER, Edward. **Ego e Arquétipo**. São Paulo : Cultrix, 1972.
- _____. **A Criação da Consciência**. São Paulo : Cultrix, 1984.
- ELIADE, Mircea. **Imagens e Símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- _____. **O Sagrado e o Profano**. Lisboa : Edição Livros do Brasil. S/D
- ENGELS, F.; MARX, K. **Clássicos do Pensamento Político - Manifesto do Partido Comunista**. 8ª. ed. Petrópolis : Vozes, 1998.
- FERREIRA, António Gomes. **Dicionário de Latim-Português** Porto Editora. Porto : 1996.
- FRIEDMANN, Georges; NAVILLE, Pierre. **Tratado de Sociologia do Trabalho** Vol. I. Cultrix. São Paulo : 1973.
- GALBRAITH, John Kenneth. **O Pensamento Econômico em Perspectiva - Uma história Crítica** Tradução: Malferrari, Carlos A. Editora Pioneira. São Paulo : 1987.
- GUGGENBÜHL-CRAIG, Adolf. **Do Lado do Averso - Uma Abordagem Paradoxal em Psicologia**. Tradução e Edição patrocinada pela Sociedade pela Democratização do Saber, S/L, 1995.
- _____. **Velho Bobo**. Tradução e Edição Patrocinada pela Sociedade pela Democratização do Saber, S/L, 1995.
- HANNAH, Bárbara. **Jung His Life and Work - A Biographical Memoir**. Shambhala. Boston : 1991.
- HARDING, Mary Esther **Os Mistérios da Mulher**. 2ª ed. Paulinas. São Paulo : 1985.
- HARK, Helmut (org.) **Léxico dos Conceitos Junguianos Fundamentais - a partir dos originais de C. G. Jung**. Edições Loyola. São Paulo : 2000.
- HEGEL. **Os Pensadores**. Ed. Nova Cultural. São Paulo : 1996.

HESÍODO. Os Trabalhos e os Dias. 3ª. ed. Iluminuras. São Paulo : 1996.

IANNI, Octavio (org.); Fernandes, Florestan (Coord.) **Grandes Cientistas Sociais.**

Marx Sociologia. Textos traduzidos por: Mascarenhas, Maria Elisa; de Andrade, Ione; Pellegrini, Fausto N. Ática. São Paulo : 1979.

JACOBI, Jolande. **Complexo, Arquétipo e Símbolo.** São Paulo : Cultrix, 1990.

JAFFÉ, Aniela (org). **Memórias, Sonhos, Reflexões.** Rio de Janeiro : Nova Fronteira, s.d.

JUNG, Carl Gustav. **Completed Works 2 - Estudos Experimentais.** Petrópolis : Vozes, 1997.

_____. **CW 3 - Psicogênese das Doenças Mentais.** Petrópolis : Vozes, 1986

_____. **CW 4 - Freud e a Psicanálise.** Petrópolis : Vozes, 1989

_____. **CW 5 - Símbolos da Transformação.** Petrópolis : Vozes, 1986.

_____. **CW 6 - Tipos Psicológicos.** Petrópolis : Vozes, 1991.

_____. **CW 7 - Estudos sobre a Psicologia Analítica.** Petrópolis : Vozes, 1991.

_____. **CW 8 - A Dinâmica do Inconsciente.** Petrópolis : Vozes, 1991.

_____. **CW 9/2 - Aion - Estudos sobre o Simbolismo do Si-Mesmo.** Petrópolis : Vozes, 1988.

_____. **CW 10 - Psicologia em Transição.** Petrópolis : Vozes, 1993.

_____. **CW 11 - Psicologia da Religião Ocidental e Oriental.** Petrópolis : Vozes, 1988.

_____. **CW 12 - Psicologia e Alquimia.** Petrópolis : Vozes, 1991.

_____. **CW 14/1 - Mysterium Coniunctionis.** Petrópolis : Vozes, 1985.

_____. **CW 15 - O Espírito na Arte e na Ciência.** Petrópolis : Vozes, 1985.

_____. **CW 16 - A Prática da Psicoterapia.** Petrópolis : Vozes, 1988.

- _____. **CW 17 - O Desenvolvimento da Personalidade.** Petrópolis : Vozes, 1986.
- _____. **CW 18/1 - A Vida Simbólica.** Petrópolis : Vozes, 1998.
- KANT. **Os Pensadores.** Ed. Nova Cultural. São Paulo : 1996.
- KARL, Marx. **O Capital Livro I Capítulo VI 1ª. ed.** Traduzido do espanhol por SUCUPIRA FILHO, Eduardo. Cotejado com a edição alemã por BRUNI, Célia Regina de Andrade. Ciências Humanas. São Paulo : 1978.
- KAST, Verena. **Sísifo A Mesma Pedra - Um Novo Caminho.** São Paulo : Cultrix, 1986.
- _____. **A Dinâmica dos Símbolos - fundamentos da psicoterapia junguiana.** São Paulo : Loyola, 1997.
- LUKÁCS, György. **Ontologia do Ser Social - Os princípios Ontológicos Fundamentais de Marx** Tradução: Coutinho, Carlos Nelson. Livraria Ciências Humanas. São Paulo : 1979.
- _____. **Ontologia do Ser Social - A Falsa e a Verdadeira Ontologia de Hegel.** Tradução de Coutinho, Carlos. São Paulo : Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MAGALHÃES FILHO, Francisco de B.B. **História Econômica 5ª. ed.** Sugestões Literárias S/A. São Paulo: 1978.
- MARX, K. **O Capital. Livro I. Capítulo VI.** São Paulo : Livraria Editora Ciências Humanas, 1978
- MARX, K; Engels, F. **A Ideologia Alemã - Teses sobre Feuerbach.** São Paulo : Ed. Moraes, 1984?
- MARX, KARL. **Os Pensadores.** São Paulo : Editora Nova Cultural Ltda., 1996.
- MEUNIER, Mário. **Nova Mitologia Clássica.** 7ª edição. São Paulo : Ibrasa, 1994.
- MOORE, Thomas. **Cuide de sua Alma.** 2ª edição. São Paulo : Siciliano, 1994.

- MORAIS, Régis. (Org.) **As Razões do Mito**. Campinas : Papirus, 1988.
- MORGAN, Gareth. **Imagens da Organização**. Editora Atlas S.A. São Paulo : 1996.
- MOTA, Fernando C.P. **Teoria Geral da Administração - uma Introdução**. 18^a. ed. São Paulo : Pioneira, 1994.
- NEUMANN, Erich. **A Criança - Estrutura e Dinâmica da Personalidade em Desenvolvimento desde o Início de sua Formação**. Cultrix. São Paulo : 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **Os Pensadores Obras Incompletas**. Seleção de Textos de Lebrun, G. São Paulo : Editora Nova Cultural Ltda., 1996.
- NOVASKI, Augusto. **Mito e Racionalidade Filosófica**. In Moraes, Régis de. **As Razões do Mito**. Campinas : Papirus, 1988.
- OS PRÉ SOCRÁTICOS. **Os Pensadores** - Editora Nova Cultural. São Paulo : 1996.
- PALMER, Richard E. **Hermenêutica**. Edições 70. Lisboa : 1997.
- PEREIRA BARBOSA, Geraldo. Professor, Mestre e Doutorando pela PUC-SP. **Entrevista** concedida à autora. Florianópolis - SC 12.jun.2000.
- ROHDEN, Huberto. **Einstein O Enigma do Universo**. 5^a Edição. São Paulo: Alvorada, 1987.
- SAIANI, Cláudio. **Jung e a Educação: Uma Análise da Relação Professor/Aluno**. Escrituras Editora. São Paulo : 2000.
- SALLES, Carlos. **Individuação - O homem em suas relações com o trabalho, o amor e o conhecimento**. Imago. Rio de Janeiro : 1992.
- SHARP, Daryl. **Léxico Junguiano - Dicionário de Termos e Conceitos**. Cultrix. São Paulo : 1997.
- SCHULTZ, Duane; SCHULTZ, Sydney. **Historia da Psicologia Moderna** 11^a. ed. Cultrix. São Paulo : 1981.
- TOMÁS DE AQUINO. **Pensadores**. Nova Cultural. São Paulo : 1996.

ULSON, Glauco. Mitos Escatológicos Gregos. In: BOECHAT, W. Mitos e Arquétipos do Homem Contemporâneo. Papirus. Campinas : 1988.

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ. Biblioteca Central. Normas para Apresentação de Trabalhos. 2 - Teses, Dissertações e Trabalhos Acadêmicos. 5ª. ed. Editora UFPR. Curitiba : 1981.

_____. Normas para Apresentação de Trabalhos. 6 - Referências Bibliográficas. 6ª. ed. Editora UFPR. Curitiba : 1981.

_____. Normas para Apresentação de Trabalhos. 7 - Citações e Notas de Rodapé. 6ª. ed. Editora UFPR. Curitiba : 1981.

WERTHEIMER, Michael. Pequena História da Psicologia. 7ª. Ed. Editora Nacional. São Paulo : 1985.

WHITMONT, Edward. Persona: Máscara que Usamos para o Jogo da Vida in Espelhos do Self. DOWNING, Christine (org.) Cultrix. São Paulo : 1998.